# SYSTEM DER CHRISTLICHEN GLAUBENSLEHRE, VON DR: SPECIELLE GLAUBENSLEHRE

Isaak August Dorner


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

# System

der

# Christlichen Glaubenslehre

von

Isaak

Dr. J. A. Dorner.

Zweiter Band

Specielle Glaubenslehre.

I. Hälfte.

Berlin
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung)
1880.

Weimar. — Hof=Buchdruckerei.

# Specielle Glaubenslehre.

§ 71.

**Die specielle Glaubenslehre setzt sich als zweiter Theil des Gesammtsystems des christlichen Glaubens den ersten grundlegenden Theil oder die Apologetik voraus, hat aber zu betrachten, wie um der wirklich gewordenen Sünde willen die Vollendung sich durch Erlösung hindurch vollführt.**

1. Resultat des ersten Theiles der Glaubenslehre oder der Apologetik ist in ihrem constructiven oder speculativen Theil, daß der Begriff der Offenbarung und der Menschheit in dem Begriff des absoluten Gottmenschen gipfelt;[1] das Resultat des historischen Theiles derselben[2] ist, daß zu eben diesem Ziele die vorchristliche Religionsgeschichte, die heidnische und die jüdische hinstrebt, Jesus von Nazareth aber sich als den Sohn Gottes und des Menschen bekannt und erwiesen hat, in welchem die Sehnsucht der Völker ihre Erfüllung, die Offenbarung Gottes und die Menschheit ihre Vollendung findet; wie auch, daß diese vollkommene Religion die Kraft und die Mittel hat, sich selbst zu erhalten, wozu wesentlich die Fixirung in heiligen Schriften dient, welche die Urkunde der Stiftung des Christenthums bilden. Dieses Ende der Apologetik: „Jesus Christus, urkundlich in der H. Schrift bezeugt, ist der Gottmensch" wird nun zum Anfang oder Princip der christlichen Glaubenslehre im engeren Sinn. In diese fällt auch die Ausführung

[1] I, §§ 62. 63.

[2] I, §§ 64—70, Abth. II des dritten Hauptabschnittes.

der Lehre von Christi Person und Werk selbst, während es für die Apologetik genügte, sich in einer Allgemeinheit zu halten, welche nur der Keim für die dogmatische Lehre von Christi Person und Werk heißen kann.

Anmerkung. Wie die erste Christenheit vor allem vorwärts auf das Ende, die Vollendung blickte (weil der vertrauenswerthe Erlöser nur der sein kann, der die Kraft der Vollendung in sich trägt), um von da aus rückwärts des Glaubensinhaltes sich im Einzelnen mehr und mehr zu bemächtigen, so folgte diesem dem Glauben eingebornen Zuge der erste Theil. Aber wie die Folgezeit zu den einzelnen Dogmen fortschritt, so haben auch wir nun des Weiteren zu verfahren.

2. Entscheidend ist dabei, daß die Erscheinung der Person Christi und ihr Werk durch die Sünde wenn auch nicht ausschließlich motivirt, doch wesentlich modificirt ist. Die christliche Gemeinde weiß sich als die von Sünde durch Christus erlöste; sie weiß ihn nicht bloß, was in der Apologetik in den Vordergrund zu treten hat, als vollendenden, sondern als den, der nur durch Erlösung hindurch sie zu vollenden kam. Zwischen Beidem findet aber der innigste Zusammenhang statt und durch sein gottmenschliches Wesen, wie es nach seinen äußersten Umrissen schon im ersten grundlegenden Theil zu zeichnen war, ist auch im Allgemeinen bereits bestimmt, wie er der Sünde gegenüber sich verhalten werde. Die wirkliche Ausfüllung dieses Rahmens fällt aber der speciellen Glaubenslehre zu. Diese hat daher zunächst das Factum darzulegen, wodurch begründet ist, daß die Vollendung der Menschheit nur durch Versöhnung und Erlösung hindurch, aber nicht unmittelbar oder gar auf dem Wege immanenter Entwickelung hindurch möglich war, d. h. sie hat zuerst die Ponerologie zu behandeln. Zwar mußte die Sünde selbst, ihrer Möglichkeit nach, schon in der Lehre von der ursprünglichen Anlage des Menschen, also im ersten Theil begründet werden. Aber ihre Wirklichkeit ist damit noch nicht gegeben, am wenigsten die furchtbare Art und Weise ihrer Wirklichkeit. — In das Gebiet der Wirklichkeit ist allerdings die Apologetik in ihrem historischen Theil bereits übergetreten, aber nur unter dem Gesichtspunkte und mit dem Ziele, daß die im constructiven Theil als nothwendig erkannte Idee der Gottmenschheit im Allgemeinen aufzuzeigen war als die in der vorchristlichen Religionsgeschichte treibende, ihre Verwirklichung vorbereitende, in Jesu von Nazareth aber vollkommen verwirklichte. Jetzt ist dieser

Christus, der trotz der Sünde durch Gottes übergreifenden und allmächtigen Liebeswillen geworden ist, zu der Sünde in Beziehung zu setzen, damit auch erhelle, wie er der Sünde wegen und zur Aufhebung des sündigen Zustandes gekommen ist, womit erst auch das concretere Bild von seiner historischen Erscheinung und Wirksamkeit sich ergeben kann.

3. Demgemäß wird die Lehre von der Sünde ihre Stelle haben als Einleitung in den zweiten speciellen Theil, zunächst in die Ausführung der Christologie; denn die Sünde ist die unmittelbarste Bedingung dieser Form der Menschwerdung oder Gottmenschheit, welche auf die Sünde bezüglich zu unserer Versöhnung und Erlösung wurde. Die Ponerologie zerfällt aber in drei Hauptstücke. Das erste hat vom Wesen des Bösen zu handeln und zwar einmal von seinem Begriff im Allgemeinen, dann von seinem Auseinandertreten in die beiden Formen des actuellen und des zuständlichen Bösen, wodurch sich die Stufen desselben vermitteln. Das wird zugleich auf die Betrachtung des Bösen als Gattungsfehlers überführen. — Das zweite Hauptstück betrachtet das Böse nach seinem Ursprung, wobei die vornehmsten Hypothesen, es zu erklären oder abzuleiten, zur Sprache kommen müssen. — Das dritte Hauptstück behandelt das Böse nach seinem Verhältniß zur göttlichen Weltordnung. Es ist eine Störung derselben und an sich wie nach seinen Wirkungen ein Uebel, ja das Uebel schlechthin. Die gute und gerechte Weltordnung Gottes reagirt hiergegen, indem sie den Menschen schuldig spricht und straft. Aber hieran läßt die göttliche Weltordnung sich noch nicht genügen. In den Willen der strafenden Gerechtigkeit ist auch der heilige Gnadenwille oder der Rathschluß der Versöhnung und der Ueberwindung des Bösen aufgenommen.

4. Von dem Begriff des Bösen wird das erste Hauptstück nicht bloß in dem Sinn einer abnormen Möglichkeit handeln, wie in der Apologetik von ihm zu reden war; sondern die folgende Darstellung hat von dem Begriff desselben als einem zum wirklichen Factum gewordenen auszugehen, aber so, daß in der Mannigfaltigkeit seiner Formen die Einheit seines Princips oder das Wesen des Bösen, das, wodurch das Böse böse ist, aufgesucht werde. Dieses zu erkennen ist möglich auch ohne über den letzten Ursprung desselben schon etwas Bestimmtes vorher

auszusagen oder zu wissen, weil beides etwas Verschiedenes und Beschreibung nicht Ableitung ist, was freilich gar häufig verkannt wird. Ja, da erst aus der klar erkannten Beschaffenheit des Wesens Sicheres über des Bösen Ursprung sich wird aussagen lassen, so empfiehlt sich um so mehr die angegebene Ordnung der Behandlung. Andererseits ist in der That doch von Wichtigkeit, auch über des Bösen Ursprung zu klaren Aussagen zu gelangen, mithin nicht bei seiner bloßen Facticität stehen zu bleiben, weil falsche Auffassungen seines Ursprungs auch auf die Bestimmung seines Wesens zurückwirken würden. Nachdem so rückwärts auf die Entstehung des Bösen geblickt ist, ist im dritten Hauptstück auch vorwärts auf das Verhältniß des göttlichen Waltens zu dem Bösen und auf den Zusammenhang der göttlichen Weltordnung mit ihm zu schauen.

## Erstes Hauptstück.

# Das Böse nach seinem Wesen.

## A.

## Die biblische Lehre.

### I. Die biblische Lehre von dem erfahrungsmäßigen Bösen und seinen Voraussetzungen.

### § 72.

**Beide Testamente stimmen zusammen in der Anerkennung der allgemeinen Wirklichkeit des Bösen. Indem beide auch das enthalten, daß das Böse oder die Sünde zur objectiven Voraussetzung seiner Möglichkeit das Gesetz Gottes, zur subjectiven die religiös-sittliche Anlage habe, so sind hiermit die Factoren gegeben, welche zum biblischen Begriff vom Wesen des Bösen concurriren.**

Literatur: Christ. Fr. Schmid, De peccato Partic. I—III. Christliche Sittenlehre, herausgeg. von Heller 1861. Bibl. Theol. des N. T., herausgeg. von C. Weizsäcker A. 3. 1864. Meßner, Die Lehre der Apostel 1856. Kern, Ueber die Sünde, Tüb. Zeitschrift 1832, 1. 3. Stirm, Anthropologische Untersuchungen, Tüb. Zeitschrift 1834, 3. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode 1836 (mit Bezug auf die Auferstehung Christi). Rothe, Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21 1836. J. Müller, Die christliche Lehre von

der Sünde 2 BB. 1838. A. 4 1858. H. Fr. Th. L. Ernesti, Vom Ursprung der Sünde nach Paulinischem Lehrgehalt in besonderer Berücksichtigung der einschlägigen modernen Theorien 2 BB. 1862. Bd. 1: Die Theorie vom Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit 1855. B. 2: Die Theorie vom Ursprung der Sünde aus vorzeitlicher Selbstentscheidung 1862 (gegen Rothe und J. Müller). J. T. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre 1843. 1871. Delitzsch, System der biblischen Psychologie 1855. v. Hofmann, Schriftbeweis 1857. I. 444. 505. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre Bd. III. 1859. Thomasius, Christi Person und Werk Bd. I. 1853; Die Voraussetzungen der Christologie A. 2 1856. Ferd. Chr. Baur, Theol. N. T. 1864. Paulus 1845. Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im N. T. I. bei Paulus, 1853; vermehrt in der Schrift: Das Evangelium des Paulus und Petrus. Rost. 1868. S. 367 ff. Vielfach durch ihn bestimmt ist Lüdemann, Anthropologie des Ap. Paulus 1872. Schulz, Jahrb. für deutsche Theol. 1875, 2. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch 1878. Pfleiderer, Paulinismus 1873. G. Heinrici, Die Sünde nach Wesen und Ursprung 1878. B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie N. T. A. 3. 1880. §§ 21. 46. 56. 66. 70. 100. 115. 148. 151. 157. Kähler, Das Gewissen I, 1. 1878. S. 216 ff. 294 ff.

1. Das Böse ist nach der H. Schrift wirklich in allen Menschen. Schon das A. T. spricht ein tiefes Bewußtsein der Sünde aus, von der sich auch kein Frommer losspricht und das gehört zu dem Ausgezeichnetsten im Volke A. Ts. Diese Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, diese Demuth und Treue, die eine wesentliche Eigenthümlichkeit israelitischer Frömmigkeit ist,[1] hält im Volke A. Ts. noch ein höheres Bewußtsein von der Aufgabe und den Kampf mit der Sünde aufrecht, während der Sieg derselben über den Menschen durch ihr Vergessen und durch die Blindheit über die Knechtschaft besiegelt wird. Zwar, daß in den Stammeltern schon auch alle Angehörigen des Geschlechtes gefallen seien, oder daß wenigstens durch den Fall der Ersteren auch schon über die Sündhaftigkeit der Nachkommen sei entschieden gewesen, wird im A. T. nicht ausdrücklich gesagt. Nach der Genesis ist sogar das Geschlecht erst allmählich immer tiefer gesunken, indem das Fleisch immer mächtiger ward über den Geist Gottes[2] und diesen hinderte, sein innerliches Strafamt stetig fortzuführen. Bei der dem ersten Paar angekündigten Strafe ist freilich die Voraussetzung, daß auch die Nachkommen in die Gemeinschaft des Elends wie der Sünde treten werden. Aber es findet nach dem A. T. nicht, wie eine abstracte Lehre von der Erbsünde

[1] Joh. 1, 47.

[2] 1 Mos. 8, 21. 6, 5: Wegen ihrer Verirrung sind sie nur Fleisch, d. h. ohne Geist.

annehmen möchte, eine bloße Gleichheit der Sünde in allen Menschen nach Adam statt, sondern es werden stets zwei Reihen unterschieden, eine noch fromme bessere und eine sich verweltlichende, schlechte.[1] Auch wurden in Israel der Verbreitung und Herrschaft des Bösen Schranken gesetzt durch Abrahams und seines Stammes Erwählung, durch Verheißung und Gesetz. Das Böse hat also auch vor Christus noch nicht all seine Wirkungen über das ganze menschliche Leben entfalten können, sondern sein desorganisirender, abwärts führender Gang hat seine Stufen und Stationen. Die sittlichen und socialen Grundlagen, wie Ehe, Familie, Eigenthum, werden geschützt durch das Gemeinwesen und seine Gesetze, die nicht ohne Widerstandskraft sind, und auch in religiöser Beziehung sinkt die Menschheit erst Schritt für Schritt von anfänglichem wenn auch unvollkommenem Monotheismus zur Vielgötterei, zum Götzendienst, ja Fetischismus herab. Aber doch wird auch die Frömmigkeit der besseren Reihe nicht so geschildert, daß sie von Sünde sei ausgenommen gewesen. Heißen einzelne, wie Henoch, Noah, Abraham Gerechte, so ist das nur relativ zu verstehen und bezieht sich auf die aufrichtige Grundstellung des Gemüthes, das Gott sucht und ihm nachgeht. Im Gegentheil bleibt es dabei, daß der alttestamentlichen Frömmigkeit und Gerechtigkeit diejenige Form der Demuth eignet, die mit auf dem Gefühl der Sünde ruht.[2] Allerdings tritt das um so mehr hervor, jemehr das Gesetz gewirkt hat, während über die patriarchalische Zeit noch ein Schimmer kindlicher unbewußter Unschuld verbreitet ist. Besonders starke Zeugnisse des Sündenbewußtseins sind daher erst in den Psalmen, im Buch Hiob und in den Propheten enthalten.[3] Da wird das Bewußtsein der Allgemeinheit der Sünde auch in Israel ausgesprochen. Doch liegt auch schon den Reinigungen und Opfern für das ganze Volk der Gedanke der Verschuldung der Gesammtheit zu Grunde. Unermüdet ertönt die Forderung, dem Bösen Widerstand zu leisten und

[1] So die Kainiten und Sethiten, dann die Semiten mit den Hebräern und die andern Noachiten, die später dem Heidenthum anheimfallen, endlich innerhalb Israels der „heilige Rest" und die Masse des Volks in den prophetischen Sprüchen. Vgl. Kähler a. a. O. S. 322.

[2] Dahin gehört aus ältester Zeit 1 Mos. 8, 21: Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.

[3] Ps. 6. 14, 3–32. 37. 51. 102. 143, 2. Hiob 4, 17. 9, 2. 14, 4. 25, 4. Sprüchw. 20, 9. 1 Könige 8, 46 f. Jes. 64, 5. 6. Sach. 13, 1.

die Gerechtigkeit zu suchen. Das setzt allerdings noch das Vorhandensein einer guten Kraft zum Widerstand voraus. Aber dabei fehlt nicht die Forderung des Vertrauens auf Gott und seinen Geist. Nirgends wird gelehrt, daß der rein auf sich gestellte Mensch die sittliche Kraft habe, sich gegen die Sünde zu behaupten. Im Gegentheil solches Selbstvertrauen wird wieder zur Sünde gerechnet.[1] Zwar heißt es:[2] „Thue das, so wirst du leben", aber diese Forderung des Gesetzes schließt auch die des demüthigen Gottvertrauens und Glaubens ein und ist schon dann nicht müßig, wenn sie den Menschen bei der Anerkennung der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes und seines Anrechts, mithin im Zusammenhang mit seiner Bestimmung festhält. Das Gesetz wirkte schon damit Großes, wenn das Wollen des Guten und das innere Wohlgefallen am Gesetz zur Erkenntniß des Abstandes von Gott, der Bedürftigkeit göttlicher Hülfe führte und zur Sehnsucht nach ihr wurde. So spricht die Prophetie es aus, Jehova ist unsere Gerechtigkeit, unsere eigene ist wie ein beflecktes Kleid.[3] Solches demüthigende Wort ist das letzte Wort des A. T.

Es ist auch das erste Wort des N. T.[4] bei Jesu wie bei dem Täufer. „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe." Das ist das enge Verhältniß zwischen der Sünde und Christi Erscheinung, daß die Ankunft des Gottesreichs vor allem die kräftigste Aufforderung zur Buße ist, ja die Möglichkeit derselben als einer rechtschaffenen durch die Hoffnung vollendet, daß sie Erfolg hat. Das N. T. wirkt auch alttestamentlich, es enthält und wirkt sogar eine noch tiefer gehende Erkenntniß der Sünde. Den Aposteln ist es anzuspüren, daß erst seitdem sie im Reich des Lichtes und Lebens stehen, sie das Unheil und die Tiefe der Nacht, aus der sie gerettet sind, ganz erkennen.[5] Denn während das Böse es liebt, sich zu verhüllen und zu verleugnen,[6] so ist es das Vorrecht des Lichtes, wie sich selbst, so sein Gegentheil zu erleuchten. In den Abgrund des Bösen zu schauen, ist erst dem erträglich, der noch eine von ihm

[1] Hosea 12, 9.
[2] 3 Mos. 18, 5.
[3] Jer. 33, 16. 23, 6. Jes. 64, 5. 6.
[4] Matth. 3, 2. 4, 17.
[5] Röm. 5, 12–21. 13, 11 f. Col. 1, 13. Tit. 2, 11 f.
[6] Joh. 3, 20. 9, 39.

rettende Macht kennt. Im A. T. hatte die Erkenntniß der Macht der Sünde sich mehr nur als Begleitung des Strebens nach Gesetzesgerechtigkeit und als unerwarteter Erfolg nach Gottes verborgenem Rath von selbst eingestellt. Aber diese Wirkung des Gesetzes, Erkenntniß der Sünde zu bringen, tritt nun im N. T. dergestalt hervor, daß als Frucht des Strebens nach Gerechtigkeit vor dem Gesetz das Bekenntniß gefordert wird, daß die eigene Gerechtigkeit nicht tauge und aus eigenen Mitteln das Streben nach Gesetzeserfüllung nicht gelinge. Damit lenkt das N. T. den Blick von der Peripherie auf das Centrum, von den Früchten auf den Baum, von den einzelnen Acten auf die Totalität und das zuständliche Unvermögen der Person, daher Ausdrücke wie: „der alte“ oder „der psychische Mensch“. Endlich schließt sich im N. T. hieran der Blick von den Einzelnen auf die Totalität des Geschlechtes.[1] Die Unterschiede der Stufen des Bösen und der Schuld werden zwar nicht geleugnet.[2] Aber diese Unterschiede verschwinden gegenüber der Erlösung, deren Alle gleich sehr bedürfen. Diese Gleichheit aller Menschen hebt besonders Paulus hervor.[3] Das ist die böse negative Zusammengeschlossenheit der ganzen im Uebrigen vor dem Christenthum zerspaltenen Gattung in eine Einheit. Die Allgemeinheit der Verdammlichkeit oder Schuld ist die Voraussetzung für die allumfassende Bedeutung der Erlösung, die sich an die allgemeine Empfänglichkeit für sie wendet und für die Herstellung der Einheit der Menschheit, die Werk des Christenthums sein wird. Dem stimmen Johannes, Petrus und Jacobus bei.[4] Das Gesetz leitet nicht unmittelbar zur Lebensgerechtigkeit, aber zu Christus.[5] Zwar ist in der vorchristlichen Sünde nach dem N. T. immer noch ein Moment der Unwissenheit;[6] daher göttlicherseits noch die vorchristliche Zeit eine Zeit der Langmuth heißt,[7] des relativen

[1] Röm. 3, 20 ff. 5, 12—18.

[2] Luc. 12, 48.

[3] Röm. 1—3. 3, 23. 11, 32. Gal. 3, 22.

[4] Joh. 3, 3 ff. 31. 13: Wer in den Himmel steigen will, der muß sich dahin erheben lassen durch den vom Himmel Herabgekommenen. 1 Joh. 1, 8. 5, 19. 1 Petr. 2, 24. Jac. 1, 13. 3, 2. 1, 18.

[5] Gal. 3, 24. Joh. 5, 39—45.

[6] Luc. 23, 34. Apostelgesch. 3, 17. 17, 30. Ebr. 5, 2. 9, 7. 1 Petr. 1, 14.

[7] Röm. 3, 26 ff. ἀνοχή, πάρεσις, noch nicht ἄφεσις.

Uebersehens, d. h. die Zeit, wo die Menschheit noch nicht verworfen wird, aber auch die Sünde noch nicht vergeben ist. Diese Unwissenheit hebt aber die Sünde und Schuld nicht auf;[1] die Versöhnungsbedürftigkeit bleibt eine Wahrheit und die Vergebung versteht sich nicht ohne weiteres von selbst, als wäre vor Christus nichts zu vergeben. Keineswegs ist nach der Schrift die einzige strafbare Sünde die Sünde des definitiven Unglaubens an Christus. Da würde für die Vergebung nichts da sein, weil vielmehr, was im Ernste strafbar ist, nicht vergeben werden könnte, dagegen was nicht strafbar ist, der Vergebung nicht bedarf.[2] Aber es besteht auch noch die Erlösungsfähigkeit eben darum, weil vor Christus die vollkommene Offenbarung noch nicht konnte verworfen werden.

2. Was nun zunächst die objectiven Voraussetzungen der Sünde betrifft, so wird nach der H. Schrift das Böse möglich dadurch, daß dem Menschen ein Gesetz gilt, dem er verpflichtet, dessen Gültigkeit nicht in seine Wahl gestellt ist. Diese Verpflichtung ruht allerdings für uns schon darin, daß Gott der Herr ist, von dessen Macht der Mensch absolut abhängt und der ein Recht hat zu gebieten. Aber mit dem Recht Gottes, das aus seiner Schöpfermacht fließt, vereinigt die H. Schrift sofort das Weitere, daß, was Gott gebietet, auch gut in sich ist, daß sein gebietender Wille dem heiligen Wesen Gottes entspricht, ja sofern die wesentliche Bestimmung zum Wesen zu rechnen, auch dem Wesen des Menschen, der zu Gottes Ebenbilde geschaffen ist. Das ist im A. T. in dem allgemeinen Wort zusammengefaßt: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", im N. T. in dem Wort: „ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel."[3] Diese innere Güte des Guten, die zusammen-

[1] Luc. 12, 48.

[2]) Dahin drängt mit oder ohne Willen Ritschl's Ansicht, wornach alle Sünde, über die wir etwas aussagen können (ob die Sünde des definitiven Unglaubens je vorkommen werde, wissen wir nicht), nur Unwissenheitssünde sein soll a. a. O. III. § 43 S. 334, trotz deren Gott den Menschen liebt S. 335, während allerdings die Unwissenheit den Menschen zum Feind Gottes machen kann S. 334, sofern sie nämlich irrthümlich Gott für ungnädig gegen den Sünder hält, ein Irrthum, der ihn von Gott trennt und auch Verstockung in gottwidrigem Willen bewirken kann: daher die Erlösung diesen Irrthum, die Meinung von Gottes Feindschaft und Ungnade aufzuheben zur Hauptaufgabe haben soll.

[3] 3 Mos. 19, 2. 11, 44. Matth. 5, 48.

hängt mit dem Wesen Gottes und des Menschen und daher der Vernunft als solcher verständlich ist, hebt das A. und N. T. hervor.[1] Gottes Gesetze sind Wahrheit, d. h. nicht bloße Worte, willkürliche Gedanken oder Gebote, sondern entsprechend der wahren Wirklichkeit, dem Wesen Gottes, das in sich gut und heilig ist. Aus dieser wesentlichen Güte Gottes heraus ist das Gesetz geflossen, daher es pneumatisch heißt.[2] Daß dieses Gesetz auch dem Wesen des Menschen, des gottebenbildlichen entspricht, wird ausdrücklich bezeugt.[3] Dieses Gesetz nun bedingt die Möglichkeit des Bösen. Wäre kein Gesetz, so könnte auch keine Sünde sein,[4] freilich auch kein sittlich Gutes. Die Worte gut und bös bezeichnen ein Werthurtheil, setzen einen Maßstab, ja eine absolut gültige Norm voraus. Diesem Satz nun, daß das Gesetz der nothwendige objective Möglichkeitsgrund der Sünde sei, nicht weniger und nicht mehr, stellt sich von entgegengesetzten Seiten Widerspruch entgegen, beide Male unter Anrufung des Apostel Paulus. Die eine Ansicht sagt: das Gesetz kommt erst aus der Sünde, d. h. die Sünde ist Möglichkeitsgrund des Gesetzes; die andere: die Sünde kommt vielmehr aus dem Gesetz; es erzeugt die Sünde und ist ihr Wirklichkeitsgrund.

Daß erst aus der Sünde das Gesetz komme, sucht man aus Paulinischen Gedanken so abzuleiten. Der Zustand unter dem Gesetz sei ein unseliger, ein Stand der Knechtschaft, der schon die Sünde voraussetze; der sündlose, normale Stand sei der, wo das Gesetz nicht über, noch außer dem Menschen, vielmehr ihm noch gar kein Gesetz gegeben sei;[5] denn mit dem Gesetz wäre schon gesagt, daß der Mensch nicht sei, wie er sein soll. Wo das Gute im Menschen ist, in Lust und Willen, wie im Erkennen, da trete es gar nicht mehr als Gesetz auf; dieses weise immer auf einen vorhandenen Zwiespalt zwischen Sollen und Sein hin. Das Gesetz und das Bewußtsein desselben stamme aus

[1] Ps. 19, 10. 11. 33, 5. 119, 8. 30. 43. Röm. 7, 12. 14. 1 Joh. 4, 16.

[2] Röm. 7, 14. 1 Petr. 1, 16 vgl. 3 Mos. 19, 2. 11, 45. 2 Mos. 22, 31.

[3] 5 Mos. 30, 14. Röm. 7, 22. 25, wornach der innere Mensch, sein vernünftiges Wesen ein Wohlgefallen an dem Gesetz Gottes hat.

[4] Röm. 4, 15. Vgl. auch Röm. 5, 13, wo gesagt ist: Die Sünde, wenn sie auch da ist, wird nicht beachtet, wenn kein positives Gesetz oder kein Bewußtsein vom Gesetz da ist, und 1 Joh. 3, 4: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

[5] 1 Tim. 1, 9: τῷ δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται.

diesem Zwiespalt. Allein diese Ansicht ist nicht haltbar. Sie erkennt selbst als normal den Zustand an, wo das Gute den Menschen innerlich beseelt. Aber damit ist es ja doch als Norm anerkannt, und willkürlich wäre es, es als Norm oder Maß des Werthes nicht schlechthin, sondern nur dann anzuerkennen, wenn das Sein ihm nicht entspricht. So gewiß das Gesetz verschiedene Seinsweisen im Menschen haben kann, entweder nur in seiner Intelligenz oder auch in seinem Willen und Sein, so ist es doch in seinem Wesen unverrücklich immer dasselbe. Häufig zwar ist dem Apostel der *νόμος* das außer dem Menschen als *γράμμα* stehende Gesetz Gottes; aber diese Daseinsform ist ihm nicht wesentlich; im Gegentheil sucht es selber[1] Existenz auch im Willen und Sein des Menschen. Paulus redet daher auch von einem Gesetz des Lebens und Geistes im Menschen; und das Evangelium bringe gerade dadurch das Gesetz zum Stehen, daß es zum beseelenden, den Willen erfüllenden Princip werde.[2] Anders angesehen soll der Mensch im Gesetz sein.[3] Wäre es nur aus Sünde geboren, so wäre es etwas nur Aufzuhebendes.[4] — Die Meinung, daß das Gesetz überhaupt erst aus sündigem Zustand stamme, müßte folgerichtig das Böse in subjectiven Schein auflösen, oder zu manichäischer Auffassung überführen. Denn wie soll etwas bös heißen, wenn es nicht abweicht von einem verpflichtenden Guten, also Verletzung eines schlechthin Seinsollenden, des heiligen Gesetzes ist? Ist Böses in der Welt, ehe überhaupt Gesetz ist, so ist es nur physischer Art und führt auf den Schöpfer zurück oder auf eine böse Urmacht. — Es hält sich aber diese Auffassung auch noch an das Factum, daß ja der Mensch nicht von Anfang an sittlich vollkommen sein könne, sondern seine sittliche Aufgabe erst noch zu lösen habe, daß also das Gesetz anfängliche Unvollkommenheit sich voraussetze. Da nun für den Anfang Gutes als Aufgabe noch außer ihm d. h. seinem Willen und Sein, wenn auch nicht seiner Intelligenz ist, so scheint ja allerdings damit ein Widerspruch zwischen seinem Sein und seinem Sollen gegeben und wenn dieser mit dem Bösen identificirt wird,

[1] Röm. 3, 31. 10, 3.
[2] Röm. 8, 2 f. 3, 31.
[3] 1 Kor. 9, 21: *ἔννομος Χριστοῦ.* Vgl. mit Röm. 10, 4. 1 Kor. 1, 30.
[4] Gegen Röm. 3, 31. 7, 14. 10, 5. Gal. 3, 12.

so haben wir nothwendig Böses als Voraussetzung des Gesetzes, wenigstens für den Anfang der sittlichen Entwickelung, welche dann so fortschreitet, daß das Gute, welches noch außer dem Willen des Menschen steht, aber seine Stelle in ihm sucht, als das diesen Anfang verwerfende Gesetz auftritt. Allein die H. Schrift nennt nicht jede Unvollkommenheit böse, am wenigsten die nothwendige Unvollkommenheit des Anfangs. Nicht das macht den Menschen böse, daß sein Wille noch Aufgaben auch für die Selbstbildung hat, sondern erst dieses, daß derselbe der jedesmaligen Aufgabe nicht nachkommt, vielmehr widersetzlich zurückbleibt.[1] Es bleibt also nach dem Apostel dabei: so wenig kommt das Gesetz erst aus der Sünde, daß es vielmehr der objective Möglichkeitsgrund der Sünde ist.[2]

Aber deshalb noch nicht Wirklichkeitsgrund, wie Diejenigen wollen, welche lehren, daß die Sünde aus dem Gesetz komme. Es ist wahr, der Apostel lehrt, daß durch das Gesetz die falsche zuvor schlafende Lust erregt werde; ferner daß die Sünde und nicht bloß das Bewußtsein oder die Erkenntniß der Sünde durch das Gesetz sich gemehrt habe, ja daß das Gesetz die Kraft der Sünde sei.[3] Allein die erste dieser Aussagen setzt ungeordnete, wenn auch schlafende Begier schon voraus, so daß das Gesetz nur die actuelle Lust am Verbotenen veranlaßt, die falsche Freiheitslust aufregt. Denn er sagt nicht, das Gesetz treibe an sich zur Sünde und necessitire sie, dringt es doch auf das Gegentheil, auf den Kampf mit der falschen Freiheitslust. Ebenso wenig freilich zwingt es nach dem Apostel zum Guten, im Gegentheil erweist es sich der Stärke der bösen Lust gegenüber theils als ohnmächtig,[4] theils mehrt oder verstärkt sich die Sünde, wie die letzteren Stellen besagen, dadurch, daß sie aufgeregt durch die Schranke, die das Gesetz der falschen Freiheitslust auflegen will, auch das Hinderniß oder den Widerstand,

[1] Das ist enthalten 1 Kor. 15, 45 f. vgl. Röm. 5, 12 ff.; χοϊκός und ψυχικός in der Stelle ist offenbar als unvollkommene aber darum noch nicht sündige Stufe gedacht, der die Vollendung der Schöpfung des Menschen erst folgt. Und in Adam wird die ἁμαρτία Röm. 5, 12 nicht auf die Schöpfung, sondern auf die παράβασις zurückgeführt Röm. 5, 12—18, die ein Gesetz voraussetzt Röm. 4, 15.

[2] Röm. 4, 15.

[3] Röm. 7, 7 f. 5, 20. Gal. 3, 22. 1 Kor. 15, 56.

[4] Röm. 8, 3 ἀδύνατον τοῦ νόμου.

den das Gesetz gegen das Böse bildet, überwindet, was aber selbstverständlich nicht eine positive Wirkung oder That des Gesetzes ist, sondern durch die Kraft des Fleisches geschieht, dem gegenüber das Gesetz ein zu schwacher Impuls zum Guten ist. Dazu kommt, das Gesetz mehrt wider Willen die Sünde[1] und wird zur Kraft der Sünde auch dadurch, daß es den Zorn oder die Ungnade Gottes offenbart und dadurch den bösen Zustand zur Krise treibt. Denn durch das Gesetz geschieht es, daß der Sünder sich in inneren Zwiespalt und Gottentfremdung versetzt sieht; die Furcht vor dem Heiligen und Gerechten treibt ihn in finstere Flucht vor Gott,[2] also in einen gesteigerten, schlimmen Zustand, wenn nicht eine heilende Gegenmacht eingreift. Das Gesetz, welches die sittliche Bestimmung in das Bewußtsein des Menschen pflanzt, und an den Willen sich wendend die Freiheit weckt, begründet freilich damit auch die Möglichkeit der Spannung gegen das Gesetz, aber nicht die Wirklichkeit. Wäre nicht die falsche Lust da, zu der sich auch die gottflüchtige Reue als falsche Unlust gesellt, so triebe das Gesetz zum Gehorsam, wenngleich ihm in der Vereinzelung seiner Forderungen nicht gegeben ist, den ganzen Menschen zu ergreifen, noch überhaupt ihn sittlich zu beleben. Das ist die Ohnmacht alles bloßen Gesetzes; daher zum Gesetz das Evangelium kommen muß. Aber vermag gleich das Gesetz für sich nicht das Böse zu überwinden, das es straft, so wirkt doch nach Paulus nicht das Gesetz das Böse, sondern das Fleisch.[3] Auch das ist nicht richtig, das Gesetz, weil es an die eigne Kraft des Menschen sich wende, ziehe ihn von Gott ab und lehre ihn Selbstgenugsamkeit; denn zum Inhalt des Gesetzes gehört auch (s. o.) Demuth und Glauben, d. h. es fordert auch richtiges Empfangen und Sichbestimmenlassen, nicht bloß Produciren. Noch weniger folgt Sünde schon aus dem Bewußtsein des Gesetzes, nicht einmal Bewußtsein der Sünde. Das Außereinander von Sollen und Sein bleibt unschuldig, wenn es an dem Willen nicht fehlt, die jedesmalige Aufgabe sofort anzufassen. Das Voraneilen des Wissens der Aufgabe vor ihrer Lösung

[1] Röm. 7, 13.

[2] Was der Apostel ἔχθρα θεοῦ nennt, z. B. Röm. 8, 7 vgl. 15.

[3] Das keineswegs mit „Unwissenheit" vertauscht werden darf, noch bloße Folge und Wirkung derselben ist.

ist unerläßlich, wenn der Wille an dieser betheiligt sein soll. — Das Resultat des Bisherigen ist also: Weder kommt das Gesetz aus der Sünde, noch die Sünde aus dem Gesetz als seiner Causalität, sondern ein Vorhandensein des Gesetzes ist nur die nothwendige objective Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit des Bösen wie des Guten, also überhaupt einer Existenz, die unter sittliche Werthschätzung fällt. Dagegen die Wirklichkeit des einen oder des andern fordert noch einen andern Factor.

3. Die Voraussetzung des Bösen auf der subjectiven Seite ist nämlich die sittliche Anlage des Menschen, zu der nach der H. Schrift zwei Momente gehören, das Gewissen und der durch dasselbe dem objectiven Gesetz verpflichtete Wille.

Das Gewissen ist in der ganzen H. Schrift der Sache nach als vorhanden anerkannt; so schon bei den ersten Menschen vor und nach der That, wie auch bei Kain.[1] Das A. T. braucht dafür das allgemeine Wort „Herz" als Centrum des ganzen menschlichen Lebens. Das N. T. hat dafür ein eigenes, wenngleich mehrdeutiges Wort, *συνείδησις*.[3] Es wird als Auge im Menschen bezeichnet, wie als Licht,[4] worin liegt, daß dem Menschen eine sittliche Sehkraft beiwohnt und daß er nach dem Maßstab des inneren Antheils an der Wahrheit das Gute und das Böse zu unterscheiden und zu beurtheilen vermag. Allerdings kann dies innere Auge sich verfinstern und trüben, die Stimme des Gewissens kann ersticken, ja die sittlichen Begriffe, die an das Gewissen angeschlossen werden, können eine falsche Ausbildung finden. Aber doch ist die sich einmischende Lüge wieder zerstörbar, weil im Widerspruch mit des Menschen bleibendem Wesen.[5] Die ganze Heidenmission des Apostels ging von der nicht täuschenden Voraussetzung aus, daß hinter dem Schutt verkehrter Sitten und sittlicher Vorstellungen noch ein erweckbares reines Gewissen sei als Wissen von Pflicht und Verantwortlichkeit, von Schuld und Strafbarkeit, an welches

[1] 1 Mos. 3. 4 vgl. 1 Mos. 42, 22. 44, 16.

[2] 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 24, 10. 1 Kön. 2, 44. Vgl. Röm. 2, 15.

[3] Röm. 2, 15. 1 Petr. 3, 21. Joh. 8, 9. Ebr. 9, 9. 14. — 10, 2. 22. — 13, 18. Röm. 13, 5. 1 Kor. 8, 7. 10. 12. — 10, 25. 27—29. 1 Tim. 3, 9. 4, 2.

[4] Luc. 11, 34. Matth. 6, 22.

[5] Apostelgesch. 17, 28 f. 1 Petr. 2, 25. Eph. 2, 1—3. Vgl. Kähler a. a. O. S. 301. 303 ff.

Berufung geschehen kann.[1] Allerdings ist nach der Schrift in dem angebornen allgemeinen Gewissen, in dem natürlichen Gefühl und Sinn für Recht und Unrecht noch keineswegs das concrete sittliche (oder das religiöse) Wissen enthalten und was davon vorhanden ist, kann durch die Macht der Begierde überwältigt werden; daher ist dem Volk alten Testaments das mosaische Gesetz, die zugleich nationale Specifikation des allgemein menschlichen Sittengesetzes gegeben und im N. T. besonders zu dem Dekalog vielfach zurückgegriffen, wie auch, weil das Angeborne nicht zureicht, so häufig im N. T. Wachsthum an sittlicher Erkenntniß gefordert wird.[2] Aber doch ist auch bei den Heiden ein im Hintergrunde schlummerndes und erweckbares besseres Wissen vorausgesetzt, ja eine sittliche Urtheilskraft, die das Böse an Anderen richtig zu tadeln weiß, daher die Christen unanstößig auch nach dem Urtheil derer, die draußen stehen, zu wandeln haben.[3]

Das Andere ist die sittliche Anlage nach der Willensseite. Das N. T. redet zwar, wo es von Freiheit spricht, nicht wie man erwarten möchte, von sittlicher Wahl-Freiheit; es kennt keine *ἐλευθερία* außer der Einheit des Willens mit dem Guten, mit Gott, und spart das edle Wort der Freiheit auf für die ungehinderte, auch durch die Sünde ungehemmte, normale Entwickelung (die sog. theologische Freiheit).[4] Für Wahlfreiheit kommt auch kein anderes Wort im N. T. vor, obwohl *διαβούλιον* gegeben,[5] *αὐτεξούσιον* aber bei den Philosophen schon ganz üblich war. Nur in einer Stelle[6] findet sich das Wort *ἑκουσίως* bei Bezeichnung der stärksten Form persönlichen sündigen Eigenwillens, der Verwerfung Christi. Obwohl nun aber, diesem analog, die Sündigkeit im N. T. eine Knechtschaft, nicht Freiheit heißt,[7] so wird darum doch das eigne Wollen dem Menschen nicht abgesprochen.[8] Es ist ein Wille da, dem das Gesetz ernstlich gilt, der in Bewegung gesetzt und in Anspruch

[1] Röm. 2, 12—16.
[2] Ebr. 5, 14. Röm. 12, 2.
[3] Matth. 5, 16. Phil. 1, 10. 1 Petr. 2, 12.
[4] Joh. 8, 32. Gal. 4, 26. 5, 1. 13. Röm. 8, 15. 21. Jac. 1, 25. 2, 12.
[5] Sir. 15, 14.
[6] Hebr. 10, 26.
[7] Röm. 6, 18. 20. Joh. 8, 32 f.
[8] Matth. 23, 37. Joh. 5, 40.

genommen werden will als eine bestimmende Ursache, damit der Mensch werde, was Gott will. Wille ist auch im Bösen,[1] wenngleich geknechteter; ohnehin ist ein Wille in dem Guten, worin liegt, daß das Gute und Böse dem Menschen nicht kann bloß äußerlich und leidentlich angethan werden. Sein Wille, seine Neigung muß dabei sein, damit es ihm gehöre und zugerechnet werden könne. Und durch diese Betheiligung der Neigung oder des Willens ist der Schuldbegriff möglich, das *ὑπόδικον εἶναι* und das Gericht.[2] Wenn daher gleich durch die Sünde eine zuständliche Schädigung der Freiheit eintritt, so fällt doch nach dem N. T. sowohl diese Knechtschaft als was aus ihr folgt, unter sittliche Beurtheilung und als böse sieht das N. T. nicht bloß dasjenige Normwidrige an, das im gegebenen Augenblick bewußt und für die Willensfreiheit vermeidlich war, sondern das Normwidrige überhaupt.[3] Die Selbstrechtfertigung des Sünders hat Paulus nicht durch die Lehre beseitigen wollen, daß der Mensch stets unverändert die Kraft zum Guten, zur Vermeidung alles Bösen besitze; im Gegentheil führt er aus, wie die Heiden in Folge ihrer Sünde, d. h. ihres Abfalls von Gott dahin gegeben seien in unverständigen Sinn, zu thun, was nicht taugt und die Selbstapologie wird einfach durch die Darlegung abgewiesen, daß die Menschen nicht sind, wie sie sein sollten, gesetzt, es fehle ihnen selbst das Bewußtsein hievon. Genug, daß das Böse an sich verwerflich ist und bessere Erkenntniß wie besserer Wille gemäß der sittlichen Anlage für die Zukunft noch möglich bleibt. Fehlt es an der Erkenntniß und Verurtheilung des Bösen, so wird ein tiefer sittlicher Verfall darin gesehen. Es giebt eine verschuldete Unwissenheit.[4] Aber auch wo die Verfinsterung des sittlichen Urtheils nicht vom Individuum zugezogen ist, bleibt das Urtheil fest stehen, daß der Zustand ein verwerflicher ist. Verpflichtung und Verantwortlichkeit ist auch in dem tief gefallenen Menschen noch nicht aufgehoben, indem es noch eine Möglichkeit für ihn giebt, zur Einheit mit dem Gesetz zu gelangen. — Mit Hülfe des Ausgeführten, das die allgemeine Wirklichkeit des Bösen in der Menschheit wie die Vor-

[1] Eph. 2, 3. *θέλημα σαρκός.* Röm. 8, 5.
[2] Matth. 6, 12. 23, 32—37. Röm. 1, 32. 3, 19. Gal. 6, 5.
[3] 1 Joh. 3, 4.
[4] Röm. 1, 21.

bedingungen derselben feststellt, können wir nun auch das Wesen des Bösen nach der H. Schrift erkennen.

## II. Die biblische Lehre vom Wesen oder Begriff des Bösen.

### § 73.

**Trotz seiner unendlichen Mannigfaltigkeit hat das Böse nach der H. Schrift auch eine Gleichheit, ja Einheit: Es ist die Gottwidrigkeit, der Widerspruch mit Gott und seinen heiligen Ordnungen, die den Einzelnen und das Ganze umfassen. Im Menschen selbst ist es der Widerspruch des Fleisches mit dem Geist, der sich nicht in bloßer Leidentlichkeit, sondern auch in falscher Energie, in Lüge, Hochmuth und Haß offenbart.**

Literatur s. § 72.

1. Wie in den meisten Sprachen bezeichnet im A. T. zunächst ein und dasselbe Wort (רַע) beides, das sittlich Böse und das Uebel. Daß eine Norm des Guten oder ein anzustrebendes Ziel immer dabei vorausgesetzt wird, erhellt daraus, daß die Worte für sündigen etymologisch bedeuten ein Abbiegen, nämlich vom geraden Weg oder Ziel, so חָטָא, עָוַל. Ein Unterschied findet dabei noch statt je nach dem Maß von bewußtem Willen, der in der Handlung gegenwärtig war. שְׁגָגָה (Versehen) steht entgegen dem אָשָׁם, wie culpa dem dolus. Auch in מַעַל und פֶּשַׁע, das auf actuelles Böses sich bezieht, ist mehr als in חָטָא die Absicht ausgedrückt; רָשָׁע ist der Frevler an Gottes guter Ordnung. Die stärkste Art des Frevels aber sind die Sünden, die בְּיָד רָמָה (mit erhobener Hand) d. h. in Empörung wider Gott geschehen. Diese werden mit Ausrottung bestraft. Daneben findet sich aber auch die Auffassung, wornach das Böse, das Gehaltlose, in sich Eitele und Nichtige ist (הֶבֶל); das Unwahre (שֶׁקֶר), das Unvernünftige, ja Thörichte (נְבָלָה und סִכְלוּת). — Im N. T. wird gleichfalls das Böse an der Norm des Gesetzes gemessen;[1] aber je nach den verschiedenen Seiten des Gesetzes, die es verletzt, ist es bald mehr ethisch dargestellt als Widerspruch im Menschen selbst durch die Obmacht der Lüste des Fleisches, die wider die Seele streiten,

[1] 1 Joh. 3, 4.

wodurch innere Zerrüttung entsteht,[1] und die Auflösung der Harmonie in sich wirft dann auch Unfrieden in die Welt und in das Verhältniß zum Nächsten;[2] bald wird es ethisch-religiös dargestellt, d. i. als Widerspruch mit der eignen, sittlich-religiösen Bestimmung,[3] theils endlich mehr objectiv als Zustand realer Gottentfremdung,[4] was aber alles sich nicht ausschließt. Allgemein ist im N. T. das Gesetz, welches die Liebe zu Gott, zu sich selbst, zum Nächsten, kurz das Sittliche und Religiöse umfaßt, der feste Punkt, wodurch alles Böse in seiner Gleichartigkeit wie nach seinen verschiedenen Hauptseiten erkannt wird.[5]

2. In den Lehrreden Jesu wird als Grund des sündigen Verhaltens der Juden, mithin als Grundsünde hervorgehoben, daß sie die Liebe Gottes nicht in sich haben, das Licht nicht lieben, das Wort Gottes nicht bleibend in sich tragen.[6] Ist gleich das Alles zunächst nur ein Mangel, ein Negatives, so ist es doch Mangel dessen, was sie haben sollten; denn die Liebe Gottes und des Nächsten ist das allumfassende Grundgebot;[7] mit der Liebe fehlt ihnen daher alles Gute. Dazu kommt, dieser Mangel für sich ist noch nicht die Beschreibung eines ganzen Momentes oder Zustandes; die Kehrseite davon, daß nicht da ist, was da sein sollte, ist, daß da ist, was nicht da sein sollte, eine falsche Liebe, welche Unordnung in die Menschen und in die Welt bringt. Sie lieben die Finsterniß mehr als das Licht; sich selbst und ihre eigene Ehre, die Welt und ihre Herrlichkeit mehr als Gott.[8] Die sittliche Schwäche, Schlaffheit oder Stumpfheit des Fleisches[9] gegenüber dem Guten schließt nicht aus, sondern hat zur Kehrseite eine falsche Stärke, Erregtheit und Liebe. Diese falsche Liebe, wenn sie gegen Gott und seinen Geist sich behaupten will, bewirkt,[10] daß der Mangel an Liebe zu Gott zu der positiven Form des Hasses gegen das Göttliche fortschreitet. Mit dem Haß ist aber auch

[1] Gal. 5, 17. Röm. 7, 15 ff. Jac. 4, 1.
[2] Jac. 4, 1.
[3] Eph. 4, 17—19. Kol. 3, 5 ff. Röm. 8, 7.
[4] Eph. 4, 30. Röm. 8, 7. 8.
[5] Matth. 22, 37 ff. Röm. 13, 8—10. Jac. 2, 8.
[6] Joh. 5, 42. 3, 19. 5, 38.
[7] Matth. 22, 37. ff. Joh. 13, 34. Röm. 13, 9.
[8] Joh. 3, 19. 12, 43. 5, 44.
[9] Matth. 26, 41.
[10] Joh. 3, 19 f. 15, 19.

Lüge gepaart, die den Menschen über sich verblendet in Selbstgefälligkeit.[1] Die stärkste Form dieses Stolzes, der vor Gott ein Greuel ist, ist der geistliche Hochmuth, der Wahn der Selbstgerechtigkeit, die von dem Heil am entferntesten ist.[2]

3. Wenden wir uns noch zu den einzelnen neutestamentlichen Schriftstellern.

Jacobus, wenn auch unter Voraussetzung des christlichen Glaubens und der göttlichen Offenbarung,[3] bewegt sich besonders auf dem ethischen Gebiet. Er geht von der gereiften sittlichen Betrachtungsweise des echten, gläubig gewordenen Israeliten aus, der die Idee der Einheit, die seinen Gottesglauben von dem Heidenthum unterscheidet, auch als oberstes sittliches Princip nach allen Seiten durchführt. Er sieht die Sünde vor Allem als den Widerspruch gegen die geschlossene Einheit und Ganzheit an, die der einzelne Mensch als Gottes Ebenbild, und die menschliche Gemeinschaft als Familie darstellen sollte.[4] Das Böse ist ihm Entzweiung des Menschen mit sich und in sich; die Zweiheit nach Seiten des Erkennens ist Zweifeln, nach Seiten des Willens Doppelheit der Seele,[5] ein Quellen von Süß und Bitter aus einem Born; ein Krieg der Lüste und Begierden unter einander; Andern gegenüber Auflösung der Einheit in Streit und Haß,[6] was aber alles auch Entzweiung mit Gott, Gottesfeindschaft ist.[7] Die ausführlichste Stelle über das Böse bei Jacobus[8] redet nicht von der Entstehung des Bösen in der Welt überhaupt, sonst müßte ihr Sinn sein: das Böse sei anerschaffen, was zu Jacobus nicht stimmen würde.[9] Vielmehr schildert sie den Proceß, den die vorhandene Sünde durchläuft; denn die Begierde, von der die

[1] Joh. 5, 44. Matth. 9, 12. Luc. 5, 31. 16, 15.

[2] Auch nach den Synoptikern hebt Jesus neben der sinnlichen Form der Sünde Matth. 6, 31 vornehmlich die specifisch jüdische hervor, das δικαιοῦν ἑαυτόν Matth. 21, 31 ff. Luc. 10, 29. 16, 15. 18, 9 ff. 5, 31. Matth. 9, 12. Mc. 2, 17. Besonders aber gehört hierher die Parabel vom verlornen Sohn und dessen Bruder.

[3] 1, 3. 18—21.

[4] 1, 4 ὁλοκληρία, τελειότης. 3, 9 f.

[5] 1, 6. 8. 3, 11 f. 4, 8.

[6] 4, 1. 2. 3, 14—16.

[7] 4, 4.

[8] 1, 13 ff.

[9] 1, 17. 13.

Stelle ausgeht, ist schon ungeordnete Begierde. Die Versuchung, die von der eignen Lust stammt, ist dem Jacobus nicht etwas Unschuldiges, sonst brauchte er nicht zu sagen: „Gott versucht Niemand." Die Stelle beschreibt vielmehr den Hervorgang der bösen That aus der bösen *ἐπιθυμία*, in der sie der Potenz nach schon schlummert, sie hebt aber dabei die psychologischen Factoren einzeln und bestimmt hervor, die dazu zusammenwirken, daß es zur bösen That kommt. Die *ἐπιθυμία* selbst aber ist im Gegensatz zum actuellen sündigen Begehren der Hang oder die Tendenz dazu. Wenn nun der reizende, lockende Gegenstand, der unter dem Bilde eines Köders gedacht ist, der schlummernden Begierde nahe kommt, so findet eine Hingebung an ihn, eine böse Empfängniß *(συλλαβοῦσα)* statt; der reizende Gegenstand lockt nicht bloß den Gedanken an die Lust, die Sünde ist, hervor, sondern es schließt sich auch in Verachtung des Gesetzes der böse Hang zunächst innerlich oder ideell zusammen mit dem Lust vorspiegelnden Gegenstand. So kommt es durch Erschließung für den täuschenden Köder (oder die Lüge) zum Zusammenschluß des Willens mit der verbotenen Lust, zum bösen Entschluß oder zur Empfängniß der actuellen Sünde. Die im Herzen empfangene Sünde ist aber wie ein lebendes böses Wesen, das seine Geschichte hat und ans Tageslicht treten will; so gebiert die innere Sünde die böse That. Und mit der bösen That und der durch sie erreichten Lust ist der Proceß noch nicht zu Ende; der Sünde ist die Nothwendigkeit auferlegt, noch eine Geburt hervorzubringen, den Tod, und das geschieht, wenn die Sünde vollendet ist. Dieses Ende enthüllt dann oder entlarvt den Zusammenhang des Bösen mit der Lüge. Es wird damit offenbar, daß der Lust verheißende Köder eine Täuschung war. Die Lüge ist aber nach Jacobus mit erzeugt „von der eigenen sündigen Begierde", die sich in dem Gegenstand ihrer Lust ein täuschendes Gut vorspiegeln läßt.

Petrus hat zwar über das Wesen des Bösen nichts Eigenthümliches aufgestellt; aber doch hat auch er unter den vielen Arten der Sünde, die er aufzählt,[1] nicht bloß die heidnischen Formen erwähnt, sondern nicht minder verwirft er die Sünde des Hochmuths, des

[1] 1 Petr. 1, 14. 2, 11. 4, 1—3. 15.

Sinnes, der des Evangeliums von der freien Gnade nicht zu bedürfen meint.[1]

Verwandt mit Jacobus durch seinen anthropologischen Ausgangspunkt unterscheidet sich Paulus von ihm dadurch, daß er das Böse nicht zumeist als Widerspruch des Menschen mit sich und der Welt, als Streit der Begierden, sondern als Widerspruch mit Gott auffaßt. Er hebt das Böse besonders nach seiner religiösen Seite oder als Sünde hervor. Daher geht er[2] von der Abgötterei, dem Abfall von Gott als der inneren Ursache der heidnischen Formen des Bösen, d. h. der Entfesselung der ἐπιθυμία aus. Aber auch die jüdische Form der Sünde faßt er zu oberst nach ihrem irreligiösen Charakter auf, sie ist ihm Stolz und Hochmuth Gott gegenüber in eingebildeter Gerechtigkeit, in selbstzufriedenem Sichabschließen gegen Gott und seine Offenbarung, in Unglauben. Auch die jüdische Form der Sünde ist eine Art Vergötterung, als Folge inneren Abfalls von Gott, aber sie steht der Selbstvergötterung näher als der Weltvergötterung, und die Lüge, die auch hier mit dem Bösen sich verbindet, ist nicht der Köder der sinnlichen Lust, sondern der Wahn eigener Vortrefflichkeit, für den Gott die Bedeutung hat, das Verdienst der Gesetzeserfüllung zu belohnen. Dagegen wird da Gott nicht als Geber alles Guten, auch der sittlichen Kraft, noch weniger als das höchste Gut selber betrachtet, mit welchem Lebensgemeinschaft möglich und nöthig sei, damit wahres Leben, Heiligkeit und Seligkeit in uns sei. Wie daher dem Apostel das sittliche Verhalten, das dem creatürlichen Grundverhältniß entspricht, der Glaube ist, der den Lebenszusammenhang zwischen Gott und den Menschen nicht auf den Anfang beschränkt, sondern stets erneut wissen will, damit Gott sein πνεῦμα mittheile und dadurch die Harmonie des Menschen mit Gott, mit sich und der Welt gestiftet werde und wachse, so ist ihm der Unglaube die Wurzel alles abnormen Verhaltens. Der Glaube ist ihm der Widerruf des Abfalls von Gott, die Herstellung der normalen Grundbeschaffenheit in Demuth und Hingebung, durch die der Mensch wieder eingerückt wird in sein wahres göttliches Centrum. Er muß aber Glaube an Christus sein; denn dieser ist ihm der Punkt, wo

[1] 1 Petr. 4, 18. 5, 5. 6 vgl. Apostelgesch. 11 u. 15.
[2] Röm. 1—3.

die Menschheit pneumatisch mit Gott zusammenhängt, das wahre Centrum der Menschheit. Der Unglaube aber ist das Centriren der Creatur in sich selbst, darum schließt der Apostel so eifrig das Sichrühmen, den Stolz in geistlichen Dingen aus; denn dieser ist Stolz Gott gegenüber.[1] — Diese Auffassung des Bösen ist noch genauer an seinem Hauptbegriff, der σάρξ zu betrachten, der auch bei Andern sich findet, aber dem Paulus besonders eignet. Irrig ist die Auffassung,[2] daß σάρξ ihm nur die materielle Substanz sei, von Materie nur als belebte unterschieden, oder daß die sie belebende ψυχή mit σάρξ identisch sei. Σάρξ bedeutet ihm nicht bloß den sinnlichen Leib, den er dann etwa dualistisch nach Art hellenischer oder platonischer Denkweise dem reinen unschuldigen Geist gegenüber stellte. Es ist falsch, daß Paulus[3] die anfängliche Beschaffenheit Adams als böse bezeichne, wenngleich er die Menschheit im Anfang noch nicht als pneumatisch, sondern nur als empfänglich und bestimmt für das Pneuma ansieht. Daß dem Apostel nicht die sinnliche materielle Organisation Realgrund des Bösen sei, erhellt daraus, daß ihm alle Dinge aus Gott sind,[4] also auch die Materie, und daß er die Leiblichkeit zur Vollkommenheit des Menschen rechnet.[5] Eine gewisse Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen wird vorausgesetzt, wie besonders aus den Stellen über die Verwandlung erhellt.[6] Ja schon im Diesseits kennt Paulus eine Vereinbarkeit des πνεῦμα mit unserer sinnlich-materiellen Organisation; der Leib kann Tempel des heiligen Geistes, seine Theile können Glieder der δικαιοσύνη werden.[7] So ist also die manichäische Ansicht, mit der auch die paulinische Christologie nicht bestände, nach Paulus nicht haltbar, auch nicht in der Form, daß er sich der dualistischen Weltanschauung der hellenischen Philosophie angeschlossen.[8] Ohnehin ist das A. T. nicht dualistisch.

[1] Röm. 3, 19. 27. 4, 2. 9, 32 f. 10, 3. Gal. 6, 14. 1 Kor. 1, 29. 31. 3, 21. 2 Kor. 12, 1. 5. Eph. 2, 9. 2 Kor. 10, 17.

[2] Z. B. von Holsten a. a. O.

[3] 1 Kor. 15, 45 ff. s. o. S. 12.

[4] 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36 vgl. 1 Tim. 4, 4.

[5] 2 Kor. 5, 2 f. Phil. 1, 23. 3, 11. 21.

[6] 1 Thess. 4, 13 ff. 1 Kor. 15, 51. 2 Kor. 5, 2. 4. Phil. 3, 21.

[7] 1 Kor. 6, 19. Röm. 6, 13. 12, 1.

[8] Vgl. auch Weiß a. a. O. § 68.

Nirgends hat Paulus die Tödtung unseres materiellen Leibes oder auch nur die Ertödtung seiner Triebe als die Erlösung bezeichnet, sondern das geistige Sterben und Auferstehen, der Glaube an den Gestorbenen und Auferstandenen bringt die Erlösung.[1] Allerdings aber kommt σάρξ bei Paulus in gar mannigfaltiger Anwendung vor. Einmal im unschuldigen psychologisch-anthropologischen Sinn, im Unterschied von Bein oder mit Gebein und Blut verbunden,[2] synekdochisch der Körper,[3] daher σάρξ auch der ganze Mensch als erscheinendes Individuum heißt.[4] Schon einen concreteren, zugleich eine Werthbezeichnung enthaltenden Sinn erhält das Wort σάρξ, wenn es Höherem gegenüber gestellt wird, ohne deshalb schon als böse bezeichnet zu werden; da heißt es das Unwesentliche, Aeußere, Untergeordnete, Vergängliche im Vergleich mit dem Wesentlichen, Innerlichen, Bleibenden, dem νοῦς oder πνεῦμα.[5] Aus der Schwäche und Vergänglichkeit des Fleisches kann aber Paulus nicht die Sünde abgeleitet haben,[6] denn umgekehrt aus der Sünde wird von ihm Vergänglichkeit und Tod abgeleitet. Besonders häufig ist aber der Gebrauch des Wortes in entschieden schlimmer Bedeutung, wenn nämlich, was aus dem ursprünglichen Wesen der σάρξ an sich nicht folgt, das Fleisch sich im Gegensatz gegen den νοῦς oder das πνεῦμα und Gott geltend macht, behauptet und gegen das höhere Leben sich abschließt.[7] Da umfaßt das Fleisch einmal die sinnliche heidnische Form der Sünde, eine Herrschaft der vom Geiste emancipirten und so abnormen Fleischlichkeit,[8] wiewohl auch hier nicht der Organismus mit seinen natürlichen Begehrungen als an sich böse bezeichnet wird. Zweitens

[1] Gewiß hat Christi leiblicher Tod dem Apostel seine Beziehung auf die Sünde, aber nicht die Bedeutung, Christus von einem sündigen Dasein zu befreien; ebenso wenig die, daß in Christo nun auch unser Leib real gestorben und diese Befreiung vom sündigen Leib uns zur Erlösung von der Sünde geworden sei (gegen Holsten; vgl. Weiß a. a. O. S. 243 ff).

[2] 1 Kor. 15, 50.

[3] 1 Kor. 15, 39. 2 Kor. 7, 5 vgl. Joh. 6, 52.

[4] Z. B. Röm. 9, 5. 1, 3 und die Formel πᾶσα σάρξ.

[5] 2 Kor. 5, 16: ich kenne Christus nicht mehr nach dem Fleisch, d. h. nach seinen äußeren, vergänglichen, irdischen Relationen. 10, 3. 4. Phil. 3, 3.

[6] Wie Theodor v. Mopsv. will.

[7] Röm. 7, 23 vgl. 18. Gal. 5, 16. 19 vgl. 22 f.

[8] Röm. 7, 5. 14. 25. 8, 4–13.

bedeutet ihm das Wort Fleisch auch eine geistige Verkehrung, einen Widerspruch mit der geistlichen Beschaffenheit oder mit dem göttlichen *πνεῦμα*, woraus erhellt, daß er nicht alle Sünde nur in einer Obmacht des Leibes über den Geist finden kann. Er redet von einer Weisheit nach dem Fleisch, von einem Verstande und Willen desselben,[1] wobei also offenbar mit der *σάρξ* auch *ψυχή* verbunden gedacht und das Ganze des dem Geiste entgegengesetzten Menschen *σάρξ* genannt wird.[2] Wie erklärt sich diese Ausdrucksweise? Es kann sich nach des Apostels Anschauung die *σάρξ* als das Insichcentriren und das Selbstleben des Menschen in seinem materiellen, physischen Wesen auch hineinziehen in sein geistiges Wesen, in Erkennen und Wollen, und so entsteht die Richtung auf das Niedrige, Nichtgöttliche. Namentlich ist dem Apostel „fleischlich" die widergöttliche Gesinnung, vermöge welcher der Mensch in Selbstgenugsamkeit und Stolz sich Gott gegenüberstellt, also sich in seiner vom *πνεῦμα* verlassenen Endlichkeit und Besonderheit dem Geist des göttlichen Lebens und göttlicher Liebe entzieht.[3] Sonach ist ihm auch die geistige, besonders die jüdische Form der Sünde „fleischlich", Eigendünkel, Ruhmsucht, Selbstvertrauen und Selbstgerechtigkeit.[4] Fragt man also, wie kommt Paulus dazu, mit dem Wort Fleisch so häufig die Sündigkeit überhaupt zu bezeichnen, während das Wort doch nur für die sinnliche Form der Sünde zu passen scheint und z. B. der Stolz nicht mit dem Fleische sündigt, so genügt es nicht, zu sagen, die häufigste und in die Augen fallendste Form der Sünde habe dem Ganzen den Namen gegeben, vielmehr ist daran zu erinnern, daß die Schrift den Menschen, sofern er ohne *πνεῦμα* ist, überhaupt *σάρξ* nennt, oder ihn in seinem außergöttlichen, natürlichen Wesen bezeichnet.[5] Will er nun,

[1] Kol. 2, 18 *νοῦς σαρκός*. 1 Kor. 1, 26. Eph. 2, 3 vgl. Gal. 5, 19 ff. 2 Kor. 1, 12. 17.

[2] Vgl. 1 Kor. 3, 3. 4. Röm. 6, 19.

[3] Heinrici, Die Sünde nach Wesen und Ursprung 1878 S.10: „Das Fleisch will mehr sagen als Sinnlichkeit, es bezeichnet im Sinne des Apostels das Gesammtleben des Menschen, sofern es nicht durch den Geist Gottes bestimmt ist. Es bildet daher nicht den Gegensatz zu den höheren Kräften, sondern zu unserer höheren Bestimmung. Es bezeichnet nicht mehr, wie im A. T., die Hinfälligkeit, sondern eine verkehrte sittliche Beschaffenheit."

[4] 2 Kor. 11, 18. Gal. 3, 3. 5, 17—21. 24. Phil. 3, 4.

[5] Vgl. Jes. 31, 3. 40, 6 ff. Hiob 34, 14 f. Ps. 56, 5. Jerem. 17, 5.

obwohl für die Gemeinschaft mit dem Göttlichen bestimmt, in sich centriren, selbstzufrieden sich in sich abschließen, so ist er nicht mehr unschuldige Natürlichkeit, sondern sich selbst gegen das Göttliche behauptende natürliche Creatur und heißt in dieser seiner leiblichen und geistigen Totalität Fleisch, und mit um so größerem Recht, als nun nicht mehr der gottverwandte Geist das Herrschende in ihm ist, sondern der gottverlassene Geist eingeschlossen ist in die Gesetze und Bestrebungen, wie ein nur endliches Wesen sie allein haben kann. In der widergöttlichen Beziehung auf sich selbst in seiner isolirten Natürlichkeit liegt sowohl die Möglichkeit der Weltliebe und Sinnlichkeit, als auch des Hochmuths; die Möglichkeit der Welt- und der Selbstvergötterung, der heidnischen und der jüdischen Form der Sünde. Beide Formen schildert der Apostel nach ihrem charakteristischen Wesen.[1] Beide Male aber ist als die andere Seite solches creatürlichen Eigenwillens die ἔχϑρα ϑεοῦ bezeichnet.[2]

Während Jacobus und Paulus anthropologisch verfahren, so jedoch, daß der letztere vom wahren Wesen des Menschen aus zu dem absoluten Gegensatz aufsteigt, den die Sünde gegen Gottes πνεῦμα bildet, so verfährt Johannes theologisch. Nicht zwar so, daß er das Böse aus Gott ableiten wollte, oder eine böse Urmacht und von der Schöpfung her zwei entgegengesetzte Naturen, gute und böse statuirte.[3] Aber nach seiner Vorliebe für große objective Gegensätze greift er die Sache dadurch in der Spitze, daß er von Gott ausgehend überhaupt den κόσμος Gott gegenüberstellt und das böse Gesammtleben in seinem innersten Wesen als Widergöttlichkeit aufdeckt. Das Wort κόσμος nimmt bei Johannes ganz dieselbe beherrschende Stellung ein wie bei Paulus das „Fleisch“. Die „Welt“ hat bei ihm auch einmal den gewöhnlichen physischen Sinn ohne böse Nebenbedeutung. So nennt er das Uni-

[1] Röm. 1, 21—32. 2, 17 ff.

[2] Röm. 8, 7. 1, 25. 30. 2, 23.

[3] Der Prolog des Evangeliums leitet aus dem Leben und Licht des λόγος alles Endliche ab. Dieses ist zwar lichtlos an ihm selber und insofern Finsterniß, aber diese unschuldige Lichtlosigkeit wird zur Sünde erst dadurch, daß die Finsterniß sich selbst gegen das Licht behauptet Joh. 1, 5, statt es aufzunehmen und festzuhalten, was durch ihr Wesen nicht verwehrt ist 1, 11. 12, das im Gegentheil lichtbedürftig ist 1, 4. 12, 35 f. 46.

versum, die Erde und diese irdische zeitlich-räumliche Ordnung der Dinge, besonders die Menschenwelt, *κόσμος*.[1] Eine bereits amphibolische Bedeutung enthält das Wort, wenn Gott der Welt gegenübergestellt wird, der die Wahrheit und das Licht, das Leben und die Liebe ist: das Alles ist sie an sich selbst nicht. Aber doch ist sie zugleich empfänglich für Gott. Sie ist nie das höchste Gut selbst und darf nicht als solches behandelt werden, aber sie ist fähig und bestimmt, daran Theil zu erhalten.[2] Sie weiß nichts aus sich von Gott und seiner Gemeinschaft;[3] sie hat in sich nicht Wahrheit, Licht und Seligkeit; aber deshalb tritt Christus redend und handelnd in sie hinein. Jedoch diese Unvollkommenheit,[4] ihr Unterschied von Gott, wäre noch nicht als Sünde zu bezeichnen; sondern erst die Abkehr von Gott, das Nichtswissenwollen von der Wahrheit und dem Licht, von dem Leben und der Liebe also das Insichcentriren-wollen der Welt in ihrer Endlichkeit, ihr sich Insichfixiren, als wäre sie das Licht und das Leben, das ist die Sünde und das Böse.[5] Solches Leben der Creatur in sich, als wäre sie das reale Gut in Selbstherrlichkeit, ruht aber auf Lüge. Theils liebt sie den Schein und läßt sich durch Sinnlichkeit[6] von Gott abziehen, theils sucht sie die eigne Ehre, will nicht von sich lassen,[7] erträgt es auch nicht, vom Licht gestraft zu werden, sondern schließt sich in Hochmuth ab gegen Gott. So heißt denn Welt bei Johannes sowohl das Object der falschen, widergöttlichen Liebe, als auch das Subject. Als Welt liebt sie nicht was aus Gott, sondern was aus der Welt ist.[8] Beides, Subject und Object wird zusammengefaßt, wenn es heißt, die Welt hat das Ihre lieb, d. h. die Welt liebt sich selbst.[9] Sie kann als Welt das Wider-

[1] Joh. 17, 5. 24. 1, 9. 10. 9, 39. 11, 9. 12, 48. 6, 14. 7, 4. 8, 26. 9, 5 vgl. Offenb. 13, 8. 17, 8. Die Gesammtheit der Menschen: Joh. 3, 16. 17. 7, 4. 12, 19.

[2] Joh. 6, 33. 51; die Empfänglichkeit: Joh. 3, 16. 17. 4, 42. 12, 47. 17, 21. 23.

[3] 9, 39. 41. 12, 35 f. 1 Joh. 2, 11.

[4] Joh. 1, 5.

[5] Joh. 9, 41.

[6] 1 Joh. 2, 16. 17.

[7] Joh. 5, 41–44.

[8] 1 Joh. 2, 15.

[9] Joh. 15, 19.

göttliche nicht hassen, sondern liebt es, sie kann das Gute nicht lieben, sondern nur hassen.[1] Indem sie so von Gott sich abkehrt und zu sich selbst sich zurückwendet, sucht sie sich zu einem eignen sich selbstgenügenden Kreis zusammenzuschließen, zu welchem Christus und die Seinen nicht gehören, aus welchem diese nicht sind, obwohl sie sich äußerlich in derselben Welt befinden. Und das gelingt ihr bis auf einen gewissen Grad; die ganze Welt liegt im Argen durch den, der in der Welt ist, den Argen,[2] Satan, welcher Mittelpunkt alles Widergöttlichen ist und als falsches Einheitsprincip der Welt sie zu organisiren sucht zu einer Gegenmacht Gottes, zu einem Reiche des Bösen. Denn er heißt *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*.[3] Die Welt ist so eine compacte, gegen Christus verschworene Macht,[4] die überwunden sein will. Sie will sich abschließen gegen Christus; aber sie konnte nicht hindern, daß er eintrat in sie, in ihre geschlossene Einheit, als Licht in ihre Finsterniß.[5] Sie kann sich nun stumpf und blind machen gegen das Licht, das Christus und die Seinen bringen;[6] sie kann die Seinen hassen und tödten. Aber sie muß es doch leiden, daß ihr Wesen gerichtet wird durch dies Licht, ja daß sie eben durch ihren Gegensatz gegen das Licht selbst unfreiwillig sich selbst richtet, als Finsterniß sich darstellt,[7] aber auch gerichtet wird am jüngsten Tage.[8]

4. Indem so das N. T. das Böse in seiner absoluten Bedeutung vollständig erfaßt nach seinen zwei Hauptformen, der mehr leidentlichen (wo der Geist in falsche Abhängigkeit von der sinnlichen Welt verfällt, in Weltvergötterung) und der mehr activen, der Selbstvergötterung in Stolz und Hochmuth, und beide aus der Entfremdung von Gott ableitet,[9] deren Kehrseite irgendwie eine falsche Liebe ist, so führt es eben damit auch auf den Standpunkt, von welchem aus

[1] Joh. 15, 18. 19. 16, 20. 1 Joh. 3, 13.
[2] 1 Joh. 4, 4. 5, 19.
[3] Joh 12, 31. 14, 30. 16, 11 vgl. Eph. 2, 2. 6, 12.
[4] Joh. 16, 33.
[5] Joh. 1, 9. 9, 5. 12, 46.
[6] Joh. 9, 39. 14, 17. 17, 25. 1, 10. 1 Joh. 3, 1.
[7] Joh. 3, 18 ff. 12, 31. 47 f. 16, 11 vgl. 1 Kor. 6, 2. 11, 32. Röm. 3, 6.
[8] Joh. 5, 29. 12, 48.
[9] Röm. 1, 21 ff. 2, 17 f. Joh. 3, 19 f.

das Böse in neuem Licht erscheint, nämlich als das Widervernünftige, als die Lüge, als die Hohlheit und Leere, die nur Schein und Thorheit zu ihrem Inhalt hat. Lüge zu sein ist dem Bösen wesentlich schon in seiner sinnlichen Form. Denn schon diese kommt nur durch die Lüge zu Stande, als wäre Creatürliches nnd nicht Gott das höchste Gut,[1] als wäre nicht die Welt vergänglich mit ihrer Lust,[2] als wäre das Gebot nicht gegeben, also Gott nicht heilig oder indem er es gab, nicht gütig,[3] und endlich als wäre Gott, wenn es doch übertreten wird, nicht der gerechte und allmächtige Richter des Bösen und als brächte die Sünde eine höhere Daseinsstufe in Erkenntniß, Freiheit und Lust.[4] Das Böse lügt sich eine Macht an, die es nicht besitzt, um am Siege und der Macht des Guten verzagen zu lassen,[5] es lügt sich eine Unvergänglichkeit der Lust oder doch Straflosigkeit an. Aber diese Lüge zerstreut sich, sowie die Sünde ausgeboren ist. Das Ende der Sünde ist das Zergehen des reizenden Scheins des falschen Guts. Denn alle Sünde ist phantastische, falsche Vorspiegelung täuschender Güter, eine Art von Aberglauben und Weltvergötterung. Das Ende ist Tod und Verderben statt des Lebens, Knechtschaft statt der Freiheit.[6] Aber auch die zweite Hauptform kommt nur durch Lüge zu Stande. Der Stolz Gott gegenüber ruht auf Unwahrheit, Leugnung der creatürlichen Stellung. Die „Starken" sind schwach.[7] Die Selbstgerechtigkeit ist nur eine starke Form der Sünde, weil sie die sittlich-religiöse Grundlage, die Demuth verleugnet.[8] Wer sich für rein hält, betrügt sich selbst, d. h. in dem ist die Unwahrheit und Lüge eine solche Macht, daß sie den Lügner belügt, dieser ihr glaubt.[9] Die vorchristlichen heidnischen Religionen, welche noch ethische Art zeigen, wie die höheren dualistischen, haben zwar das Böse in seiner Furchtbarkeit zu erfassen begonnen, aber

[1] Das ist das *δέλεαρ* bei Jac. 1, 14; die *παγίς* bei Paulus (Röm. 11, 9) 1 Tim. 3, 7. 2 Tim. 2, 26.

[2] 1 Joh. 2, 17.

[3] 1 Mos. 3, 1.

[4] 1 Mos. 3, 4. 5.

[5] Matth. 4, 8 f.

[6] Röm. 7, 15 f. *θάνατος*. Jac. 1, 15. Röm. 6, 18 ff. 23.

[7] Matth. 9, 12.

[8] Matth. 21, 31 ff. Luc. 5, 31. 10, 29. 16, 15. Marc. 2, 17.

[9] 1 Joh. 1, 8.

nicht in seiner Wahrheit und Tiefe. Sie glauben dem Bösen, das sich eine Macht beilegt, die nur Gott zukommt. Es gilt ihnen als unvermeidlich und das lähmt den sittlichen Trieb, wie es das Schuldbewußtsein verdunkelt. Im A. T. und weit entschiedener im Christenthum ist dagegen das Bewußtsein von der siegenden Macht des Guten ein Durchschauen des Bösen in seiner Hohlheit und Thorheit. Es wird als stammend aus Lüge, als sich erhaltend durch Lüge, aber auch als endend durch Offenbarung seiner Lüge im Gericht erkannt. Satan ist schon gerichtet. [1]

5. Die oberflächliche Auffassung des Bösen bleibt bei den bösen Acten stehen, aber erkennt nicht das Zuständliche, in das es ausmündet und woraus wieder böse That kommt. Damit aber erscheint es als bloße Einzelheit von momentaner Bedeutung. Allein das N. T. kennt auch eine zuständliche Sünde. [2] Die Gottentfremdung ist nach dem Apostel von einem bösen Zustand begleitet; er redet von Erstorbenheit für das Göttliche, von Stumpfheit und hartem Herzen, Gewissen, von einem alten Menschen; [3] ähnlich Christus. [4]

## III. Die Sünde als eine Macht im menschlichen Geschlecht oder als Gattungssünde.

### § 73 b.

**Die actuelle wie die zuständliche Sünde des Einzelnen steht nach biblischer Lehre nicht als etwas Isolirtes da, sondern ist im innigsten Zusammenhang mit dem ganzen Geschlecht.**

Literatur: Oehler, Theologie des A. T. 1873 I, 222 ff. 246 ff. Weiß, a. a. O. §§ 67. 153.

Anmerkung. Da die gattungsmäßige Beschaffenheit des Bösen für einen richtigen Begriff von ihm von höchster Bedeutung ist wie für die Erlösung, so ist es der Mühe werth, vor allem die testamentische Geschichte des Verhältnisses zwischen der Gattung und dem Einzelnen in Bezug auf die Sünde zu überschauen.

1. Schon im A. T. finden sich Ansätze dazu, das Böse als gattungsmäßige Beschaffenheit und nicht bloß als Sache der einzelnen Person

[1] Joh. 16, 11. Luc. 10, 18.
[2] ἁμαρτία νεκρά Röm. 7, 8 ist Sünde, die noch nicht Thatsünde ist.
[3] Eph. 2, 12. 4, 17 ff. 22. Kol. 3, 9.
[4] Matth. 7, 18. 8, 22. Joh. 3, 5. 8, 38.

aufzufassen. Von einem Gemeinleben im guten und bösen Sinn ist vielfach die Rede: so, daß überhaupt die Voraussetzung waltet, die Glieder einer Gesammtheit, die Stammesgenossen seien gleichartig von Natur oder durch Beispiel und Sitte, speciell auch in sittlich-religiöser Hinsicht, sicherer jedoch noch im Bösen, als im Guten. Dahin gehören jene zwei Linien oder Lebenskreise schon in der ältesten Geschichte der Menschheit, die sich zwar nicht so scheiden, daß nicht ein Herüber und Hinüber im guten und bösen Sinn möglich bliebe. In diesen Lebenskreisen werden die einzelnen Personen als so zusammengehörig gedacht, daß nicht bloß von einer Gesammtsumme des Bösen die Rede ist (wobei immer noch jeden Einzelnen nur das Seinige angehen könnte), sondern von einer Gesammtsünde und Gesammtschuld dieses Kreises und daß der Einzelne ohne Weiteres als mitverantwortlich für das Ganze, dem er angehört, als mit verwickelt in seine Schuld, angesehen wird,[1] wie auch umgekehrt dem Ganzen die Gerechtigkeit Eines zu Gute kommt.[2] Je weniger schon die persönliche Selbständigkeit hervorgebildet ist, desto mehr entspricht es der Wahrheit, das einzelne Individuum nach dem Gesammtleben zu schätzen, darin es ein Glied, und das über ihm die Macht ist. Nach dem A. T. findet anfangs ein Uebergewicht des Gattungslebens über das Personleben statt; das ist die physische Stufe; denn nothwendig ist die Gattung noch in der Obmacht, wo das Persönliche noch nicht hervorgetreten ist. Daher heißt es,[3] daß die Missethat der Väter heimgesucht werde an den Kindern, die auch als böse vorausgesetzt werden, bis ins dritte und vierte Glied. Das Wort: Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm, hat, wie Hengstenberg mit Recht sagt, seine Wahrheit, wo noch kein Princip der Wiedergeburt da ist. Derselbe Gedanke der Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein Geschlecht und des Ganzen für den Einzelnen, diese Solidarität ihres Verhältnisses liegt auch zu Grund bei der Verpflichtung des Volkes, die Sünde des Einzelnen zu strafen, das Böse hinauszuschaffen, damit nicht das ganze Land eine Schuld auf sich habe; bei dem Opfer

[1] Dahin gehört die Sintfluth 1 Mos. 6, das Gericht über Sodom und Gomorrha 1 Mos. 19 u. s. w.

[2] 1 Mos. 18, 22 f. 31.

[3] 2 Mos. 20, 5. 6, vgl. 34, 7 und 5 Mos. 5, 9.

für einen verborgen bleibenden Mord. Eine ungesühnte Unthat verunreinigt das Land; eine Schuld, wie die des Achan oder des Königs belastet das ganze Volk,[1] zu schweigen von dem Schicksal der Kanaaniter, wo das ganze Volk für die Frevel büßt, die das Gemeinwesen vergiftet haben. Bliebe es nun hierbei und bliebe der persönliche Factor ausgeschlossen, so wäre es nicht unrecht, wenn der Einzelne um seines besseren Stammes, z. B. des abrahamidischen willen sich für besser hielte, andere aber um ihrer schlechteren Eltern willen für schlechter, was den Jüngern als möglich vorschwebt,[2] aber noch im A. T. abgewiesen wird.[3] Dies führt auf die zweite Stufe.

Das hebräische Volk schreitet zum Standpunkt der Rechtspersönlichkeit fort. Da das Gesetz sich an den Willen des Einzelnen wendet, so weckt es mit dem Bewußtsein persönlicher Aufgaben auch das Bewußtsein persönlicher Verantwortung, und so tritt dem physischen Factor des Gattungslebens immer bewußter der der Subjectivität des Einzelnen gegenüber. Hieran schloß sich nun aber eine entgegengesetzte Einseitigkeit an, die Jeremias und Ezechiel besprechen. Unter dem Druck der Last, die in besonderm Maß ihre Zeit traf, machte sich der Gegenpol des physischen Gattungslebens, nämlich das persönliche Bewußtsein in der Art geltend, daß sich während der Leiden des Volks das Sprichwort bildete: „Die Väter haben Heerlinge gegessen, aber die Zähne der Söhne sind stumpf geworden.“[4] Da will also jeder für sich sein und nur für seine Schuld einstehen; die Herzen der Kinder haben sich abgewandt von den Vätern, die Söhne, statt eine Gemeinschuld anzuerkennen, die sie mit den Vätern verbindet, klagen die Väter oder gar Gott selbst darob an, daß sie leiden, als wäre keine Gemeinschuld da. Jeremias erinnert hingegen daran, daß die Söhne nicht leiden, ohne auch Theil zu haben an der Sünde der Väter, und ähnlich zeigt Ezechiel, wie solche Rede selbst wieder Sünde sei und daß Gott keinen strafe um der Sünde der Väter willen, wenn er nicht in Sünde den Vätern ähnlich sei, wenn er vielmehr sich bessere, also von der Macht des Gattungslebens sich

[1] Jos. 7. 2 Sam. 21, 1. 24, 2. 13–15.
[2] Joh. 9, 1. 2.
[3] 2 Kön. 14, 6. 5 Mos. 24, 16. 2 Chron. 25, 4.
[4] Jer. 31, 29 f. Ezech. 18, 2 f.

losreiße in Gerechtigkeit.[1] Aber er sagt auch, daß dazu ein neues Herz gehöre. Jeremias nimmt als wesentlichen unterscheidenden Zug in sein messianisches Bild auf, daß keiner mehr nur um fremder Sünden willen leiden werde.[2] Das Uebergewicht des Gattungslebens wird aufhören, der persönliche Factor, die Freiheit wird durch das neue Herz kraft des neuen Bundes ins Uebergewicht zu stehen kommen. Da wird es zur Wahrheit werden, daß Jeder nur stirbt um seiner eigenen Sünde willen. Inzwischen aber will der Prophet nicht, daß der Einzelne sich losreiße von der Schuld des Geschlechts, sondern daß er sich mit ihr in Buße zusammenschließe, anerkennend, daß auch jener physische Zusammenhang seine Wahrheit hat, wodurch der Einzelne die Beschaffenheit seines Geschlechtes theilt. Der Subjectivismus des Rechtsstandpunktes dagegen will nur auf sich selber stehen. Er sieht die Sünde des Nächsten als ihn und seine Verantwortlichkeit nicht berührend an und müßte mit Kain sprechen: Soll ich meines Bruders Hüter sein?[3] Er hält sich ferner für berechtigt, von der göttlichen Weltordnung eine unmittelbare, ununterbrochene Ausgleichung von Sünde und Strafe, von Verdienst und Lohn auch für den Einzelnen zu fordern für jeden Augenblick und daher aus besonderem Unglück auf besondere Schuld und aus äußerem Wohlsein auf besondere Tugend zu schließen.

Allerdings liegt in der Erwartung der Ausgleichung zwischen dem sittlichen Werth und dem Schicksal ein berechtigtes Element, dem die Wirklichkeit noch nicht entspricht. Und daraus erwuchs für die Frommen des A. T., zumal bei der großen Bedeutung, die ihnen die Idee der Gerechtigkeit hatte, eine innere Noth, Zweifel an der Gerechtigkeit der Weltordnung oder am Gesetz,[4] ja an Gott selbst. Die Betrachtung des Weltlaufs stellte das Problem der Theodicee hin,[5] womit auch die griechische Tragödie zum Theil sich beschäftigte.

Aber gerade dies schwere Problem, wie das Mißverhältniß zwischen

[1] Klagel. 3, 39.
[2] Jer. 31, 29 ff. Ezech. 18, 30.
[3] 1 Mos. 4, 9.
[4] Ezech. 18, 29.
[5] So in den Psalmen 49. 73. Jer. 12, 1, in den Sprüchwörtern, dem Prediger und besonders im Buch Hiob. S. u. §§ 86. 89.

Werth und Schicksal in der Wirklichkeit sich mit Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit reime, führte ideell weiter zur ethischen Auffassung des Verhältnisses zwischen den Einzelnen und dem Gemeinleben, darin sie stehen. Es wird erkannt: der Fromme leistet durch unverhältnißmäßiges, würdig ertragenes Leiden dem Gemeinwesen einen hohen Dienst, er ist ein lebendiger Beweis dafür, daß die Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit nicht eine kluge Form des Egoismus, nicht ein bloßer Schein sein muß, sondern daß das Gute seine uneigennützigen, treuen Freunde haben kann. So zu leiden, daß die Unabhängigkeit der Gottesliebe von Lohn und Nutzen ans Licht trete, ist eine Auszeichnung, ist ein Leiden für die Ehre des Guten, für das gemeine Beste, also ein Leiden auch für Andere, und stellvertretender Art. Und das kommt nun der messianischen Idee zu Statten, welche denselben Gedanken und den ethischen Zusammenschluß des persönlichen und des Gattungsbewußtseins dahin fortführt, daß der Knecht Jehovahs leide nicht um sein selbst willen, auch nicht bloß zu seiner Auszeichnung, sondern auch für seine Brüder, daß also die Beschaffenheit des Gemeinlebens, wonach ein Unschuldiger hineingezogen wird in die Leiden, der ethischen Aufgabe dienen müsse: daß der fromme Dulder die Schuld der Brüder nicht als eine ihn nicht angehende ansehe, sondern sie als eigene trage, und daß so auch diesem Gemeinleben Heil erwachse durch stellvertretende Wirkungen einer gesunden ihm zugehörigen persönlichen Kraft. Der Knecht Jehovahs wird durch diese seine Gleichstellung mit dem Geschlecht nicht erniedrigt, vielmehr seine Gerechtigkeit strahlt und wirkt nur umsomehr, da er sich willig in das Mißverhältniß seines Schicksals zu seinem persönlichen Werthe fügt.[1] So hat die Prophetie in dem Knecht Jehovahs das persönliche und das Gattungsbewußtsein in innige, ethische Durchdringung gebracht; freilich nur erst in idealer Anschauung. Wenn nun aber der Knecht, ja Sproß Jehovahs, obwohl ohne eigene Missethat und nach juristischem Maßstab unbetheiligt an der Sünde und Schuld des Volkes, doch des realphysischen Zusammenhangs eingedenk, der ihn zur Mitte oder Wahrheit des Volkes macht, in freier rettender Liebe das Fremde als ihn und seine Verantwortung angehend behandelt und des Volkes Sünde trägt:

[1] Jes. 53, 10. Es kann dazu verglichen werden, was Platon in der Republik für den Gerechten, damit er als solcher unwiderstehlich erkannt werde, verlangt.

wie viel weniger konnte ein frommer, aufrichtiger Israelit, der seine Sündhaftigkeit nicht leugnet, sich von seinem Volke sondern und sich ihm gegenüberstellen wollen, statt mit dem sündigen Volk, ohne irgend sich auszunehmen, zusammenzuschmelzen in dem Gefühl einer Gemeinschuld? Das finden wir denn auch zum Theil schon vor jener hohen Entwickelung der messianischen Idee, z. B. bei Mose.[1] Allerdings ist noch nicht die ganze Menschheit unter die Einheit einer Gesammtsünde und -Schuld zusammengefaßt und ein Antheil Israels auch an der Sünde der Heidenwelt noch nicht ausgesprochen. Nur ein Keim zu diesem Fortschritt kann in jenem Psalm[2] gefunden werden, wo der Dichter den Anfang und Ursprung seiner Sündhaftigkeit von dem Zusammenhang mit dem Geschlechte abzuleiten scheint.

2. Durch das Christenthum ist zwar das persönliche Bewußtsein geschärft, ja vollendet worden; denn der Werth jedes Einzelnen wird nun als ein unendlicher bezeichnet[3] und in sein persönliches Wollen oder Nichtwollen in letzter Beziehung die Entscheidung gelegt.[4] Aber gerade die Vollendung des persönlichen Bewußtseins führt den Menschen wieder in Liebe der Gattung zu, was sich uns soeben an der messianischen Idee gezeigt hat. Schon der Engel verkündete bei Jesu Geburt,[5] daß nun die Herzen der Väter den Kindern wieder werden zugewendet sein. Das sie Verbindende aber ist ein neues Princip, höher als die Natur, die Familienbande, stärker als die gemeinsame Abstammung und Geschichte.[6] In Christus ist der Stifter einer neuen Menschheit, also auch eines neuen Gattungsbewußtseins erschienen, welches Beides gleichwohl Vollendung des Ursprünglichen ist. Er ist das Haupt, und alle Menschen sind lebendige Glieder des Organismus seines Leibes nur, wenn einer für den anderen einsteht, das anderen Lasten trägt, mit ihm leidet und mit ihm sich freut, das Fremde in Liebe als Eigenes achtend.[7] Wenn

[1] 2 Mos. 32, 10 ff. 32. 34, 9. Jes. 1, 4—6 vgl. 59, 4. 9—16. Ueber Jeremia vgl. 2 Makk. 15, 14.

[2] Ps. 51, 7.

[3] Matth. 18, 12. 16, 26. 1 Petr. 2, 5. 9.

[4] Matth. 23, 37. Gal. 6, 4. 5.

[5] Luc. 1, 17.

[6] Matth. 10, 37 f. 12, 47—49.

[7] Gal. 6, 2. 1 Kor. 13. Röm. 9, 1—4. 12, 4. 15, 1. Kol. 1, 24.

die Interessen des Ganzen in die Persönlichkeit aufgenommen werden, ja diese sich freiwillig zum Mittel für das Ganze macht, so ist das eine Potenzirung der Persönlichkeit selber. Da ist es sittlich unmöglich geworden, sich zu isoliren, mit fremder Schuld oder der Gesammtschuld nichts zu thun haben zu wollen. Die Liebe ist es, welche das durch die Sünde zersplitterte Einheitsbewußtsein der Menschheit in höherer Weise herstellt und frei in die Anerkennung der Gesammtschuld eingeht.

Betrachten wir nun noch näher die neutestamentliche Lehre von der Gattungsbeschaffenheit des Menschen in Beziehung auf das Böse. Daß nach ihr nicht Einzelne, sondern Alle sündig sind, haben wir gesehen; aber steht bei dieser Gleichheit Aller vielleicht Jeder doch nur rein auf sich selber oder findet nicht bloß eine Gleichheit, sondern auch ein realer Zusammenhang irgend welcher Art in ihrer Sündhaftigkeit statt? Rein auf sich selbst stünde Jeder, wenn Alle erst durch einen in Freiheit und Bewußtsein geschehenen persönlichen Sündenfall zu Sündern würden, sei es im Diesseits oder in einem vorzeitlichen Jenseits.[1] Das N. T. lehrt keines von beiden, vielmehr einen realen Zusammenhang der Sündigkeit der Menschen. Dieser reale Zusammenhang wird nicht in einer bösen Materie als der präexistenten Ursache gefunden, an der Alle Theil haben; denn es kennt keine solche.[2] Die Macht des bösen Beispiels wird anerkannt[3] und daher vor Aergernissen gewarnt.[4] Auch dem Satan wird ein Einfluß zur Verbreitung von Haß und Lüge zugeschrieben[5] und zwar schon für die Anfänge der Menschheit.[6] Aber dabei bleibt das N. T. nicht stehen. Dem Satan ist eine unmittelbare Gewalt, sündig zu machen, über unser Geschlecht nirgends beigelegt, sondern nur durch Vermittelung einer Causalität des einwilligenden Menschen selbst hindurch gewinnt er eine Macht. Und was das böse Beispiel anlangt, so ist es nach dem N. T. schon vor der Einwirkung fremder That durch Verführung, ja vor dem eignen Thun mit keinem normal bestellt, der in dem Geschlechtszusammenhang in der gewöhnlichen

[1] Wie z. B. Jul. Müller will.
[2] § 73.
[3] 1 Kor. 15, 33.
[4] Matth. 13, 41. 18, 7. Luc. 17, 1 vgl. 1 Joh. 2, 10.
[5] Joh. 8, 38—44. Eph. 4, 16.
[6] 2 Kor. 11, 3. vgl. 1 Tim. 2, 14.

Weise ins Dasein tritt. Die allgemeine Sündhaftigkeit wird vielmehr dadurch constituirt, daß, „was vom Fleisch geboren, Fleisch und nicht Geist ist".[1] „Das Fleisch" in dieser Stelle ist aber nicht bloß als ein unschuldiger Mangel, der die Sünde möglich macht, sondern als ein Widerspruch mit dem Geiste gedacht; denn sonst könnte das Fleisch vom Reich Gottes nicht ausgeschlossen, auch nicht eine Umkehr statt bloßen Fortschreitens vom Niedrigeren zum Höheren als nothwendig gefordert sein. Mag zwar die Stelle nicht ausdrücklich eine Wiedergeburt, sondern eine Geburt von oben verlangen, so kann doch diese nur als eine solche Gottesthat gedacht sein, durch welche ein Gott mißfälliges Leben zu einem Gott gefälligen wird. So ist der Sinn: Wer von dem Fleisch, das dem Pneuma entgegengesetzte Art hat, geboren ist, d. h. wer aus sündigem Lebenskreise stammt, der ist diesem Lebenskreise gleichartig; die Wirkung richtet sich nach der Ursache. Darum wird für alle Glieder des Geschlechts eine zweite Geburt, ein neuer reiner Anfang, nicht ein Fortgehen in der bisherigen Linie, etwa in gesteigerter Kraft, sondern ein Zurückgehen von dem falschen Weg gefordert. Mit dieser allgemeinen Sündhaftigkeit soll aber die persönliche Betheiligung und Schuld des Einzelnen nicht ausgeschlossen werden.[2] Wie nun Johannes für die allgemeine Sündhaftigkeit die Macht des Fürsten der Welt nicht so beizieht, daß er nicht auch in der natürlichen Zusammengehörigkeit der Menschen ihre Begründung fände, so geht vollends Paulus im Anschluß an die mosaische Hamartigenie einen Schritt weiter, auf eine binnenmenschliche historische Ursache zurück und führt damit zu Ende, was in der betrachteten johanneischen Stelle noch unbestimmt gelassen bleibt. Er geht auf den Stammvater Adam und zwar seine Thatsünde zurück,[3] nicht auf eine von der Schöpfung herstammende Irregularität menschlicher Natur, wodurch Sünde in die Welt sei eingeführt worden. So gewiß er Christum nicht bloß als ersten in einer Reihe, sondern als Ursache, als Stammvater eines neuen Geschlechtes ansieht, so gewiß muß er auch Adam als eine Causalität des Sündigseins der ganzen Menschenfamilie gedacht haben, wenn er auch die Art und Weise, wie sie wirksam wurde, nicht

[1] Joh. 3, 6 vgl. Matth. 3, 2. 4, 17. 18, 3.

[2] Joh. 3, 19 ff. 5, 38. 44. Matth. 23, 37.

[3] Röm. 5, 12 ff. παράβασις, παρακοή. Vgl. Weiß a. a. O. S. 238 ff.

näher angibt; und wie er Heiden und Juden als gleich erlösungsbedürftig empirisch nachgewiesen hatte, so faßt er nun auch durch Rückgang zum gemeinsamen Stammvater die Sünde beider wieder als ein Ganzes zusammen, bezeichnet sie als mit einer Gesammtschuld belastet und einer Gesammtstrafe unterstellt,[1] Einem *κατάκριμα*, dem als heilende einheitliche Macht das *δικαίωμα* Christi gegenüber steht, für das wir ebenso empfänglich geblieben, wie bedürftig geworden sind.

3. Stufenunterschiede in dem Bösen und in der Schuld. Die ersten Menschen werden noch nicht verflucht, sondern nur die Schlange und die Erde, dem Menschen zu Liebe; aber bei Kain tritt der Fluch hinzu, ähnlich bei der Sintfluth,[2] was auf größere Schuld weist. Das A. T. entspricht nicht einer starren und abstracten Erbsündenlehre, nach welcher alles actuelle Böse aus der bösen Gattungsbeschaffenheit ohne Zuthun des persönlichen Willens folgte, und wonach daher alle Menschen in der Sünde sich nur gleich stünden; vielmehr erkennt es einen Stufenunterschied im Bösen und der Schuld an. Man könnte für das Erstere sich entscheiden zu müssen glauben um der Erlösungsbedürftigkeit willen, die Allen absolut, daher gleichmäßig zugesprochen ist; während für das Letztere das sittliche Bewußtsein spricht, welches von Graden der Schuld und der Sünde und gar nicht bloß in Betreff des Gebietes der bürgerlichen Gerechtigkeit weiß. Die Tragweite dieser Frage ist groß und von ihrer Entscheidung hängt ab, ob wir zu der absoluten Prädestination, sei es in der monistischen Form der Wiederbringung aller Dinge, sei es in der dualistischen des Gegensatzes zwischen ewig Verworfenen und ewig Erwählten überzugehen haben, oder aber ob für die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit eine Stelle bleibt. — Christus nun gibt bestimmt zu verstehen,[3] daß ein verschiedenes Maß bösen Willens bei Verschiedenen sich in die That könne niedergelegt haben. Und auch im Jenseits werde es Einigen erträglicher ergehen als Anderen.[4] Auf den Jüngling, der die zehn Gebote zu beobachten sich Mühe gegeben, aber damit Leben und Frieden noch nicht gewonnen hatte, hat Jesus liebend hingeblickt.[5]

[1] Röm. 5, 18. 11, 32. Gal. 3, 22.

[2] 1 Mos. 4, 11. 6, 5—7.

[3] Luc. 12, 47.

[4] Matth. 11, 22. 24. Luc. 10, 12.

[5] Mc. 10, 21.

Auch wird ein Unterschied zwischen Solchen gemacht, die nicht ferne vom Reich Gottes sind und zwischen Anderen. — Damit scheint aber im Widerspruch zu stehen, daß nicht bloß von Paulus,[1] sondern von dem ganzen N. T. alle Menschen einander gleichgestellt werden als solche, die in sittlich-religiöser Beziehung des Ruhmes vor Gott ermangeln; denn damit scheint allem vorchristlichen Guten doch wieder jeder Werth und zwar nach dem wahren Maßstab (*ἐνώπιον θεοῦ*) abgesprochen und alle Unterschiede in der sittlichen und religiösen Beschaffenheit scheinen damit indifferentiirt. Ja das Christenthum scheint sich gerade zu auf dem Umsturz des Gesetzes und alles Strebens nach seiner Erfüllung erbauen zu wollen, wenn Jesus mehrfach Solche vorzieht, die mit den offenbarsten Lastern und Sünden behaftet sind.[2] Allein eben hiermit thut sich die Lösung und der Einklang auch mit dem Gesetze auf. Denn nicht deshalb wird ungünstiger von den Pharisäern gesprochen, weil sie in Wahrheit eifrig sind, dem Gesetz zu entsprechen, und besser von den Zöllnern und Sündern, weil sie darin lässig sind, sondern schlimmer von Jenen, weil ihr Eifer für das Gesetz die Grundtugend der Demuth und des Glaubens vergißt über einer seelenlosen Beobachtung des Buchstabens und besser von diesen, weil sie der Anerkennung ihrer Erlösungsbedürftigkeit und daher der Demuth näher sein können, ja zu sein pflegen als der widercreatürliche geistliche Hochmuth, der auf Gesetzesgerechtigkeit sich stützt, also Schein oder Heuchelei ist. Sonach stellt sich auf Grund der wesentlich gleichen, nämlich absoluten Erlösungsbedürftigkeit Aller ein Unterschied heraus, je nachdem Einer mehr oder minder lebendige Empfänglichkeit hat für die Erlösung. Diesem Mehr oder Weniger von Empfänglichkeit entspricht ein Unterschied in dem Maße der Sünde und Schuld; ein höherer Grad von beiden liegt in denjenigen Thatsünden oder Zuständen, von welchen das Bewußtsein der Sünde, also der Erlösungsbedürftigkeit, erstickt und die Möglichkeit der Umkehr bedroht wird. Das thut am meisten die Sünde, die mit Lüge verbunden den sündhaften Zustand für Gerechtigkeit achtet und so die Empfänglichkeit für die Erlösung vertilgt. Wenngleich also außerhalb des Christenthums Alle darin sich gleichstehen, nicht erlöst zu sein,

[1] Röm. 3, 19 ff.
[2] Matth. 21, 31. 32. Luc. 15.

während sie der Erlösung bedürfen, so kann doch Einer der wirklichen Erlösung ferner stehen oder aber ihr näher und zugänglicher sein, je nachdem er in einem Zustand ist, der ihn von der Erlösung als einer vermeintlich entbehrlichen zurückhält oder aber, je nachdem er in einer Form und auf einer Stufe der Sünde steht, die ihm erschwert, sich für gerecht zu halten und die Erlösungsbedürftigkeit zu verdunkeln. Als die schwerste aber auch vermeidliche Sünde wird die Sünde wider den H. Geist bezeichnet, d. h. die Verwerfung Christi als des Heilandes in definitivem Unglauben,[1] nachdem er sich schon im Geiste zu offenbaren begonnen hatte. Nirgends ist gesagt, daß der Mensch diese Sünde begehen müsse um seiner natürlichen sündigen Beschaffenheit willen. Im Gegentheil ist es, das Christenthum, das die persönliche Verantwortung so vollkommen herstellt, daß keiner schließlich um des bloßen Zusammenhangs mit dem Geschlechte willen verloren gehen kann oder Christum verwerfen muß.

Hieraus folgt, daß die Sünde in dem Maße gefährlicher und verhängnißvoller ist, als sie zum Unglauben an Christus treibt.

## B.

## Die kirchliche Lehre.

### § 74. Die geschichtliche Begründung der reformatorischen Lehre.

**Nach Ueberwindung der physischen Auffassung des Bösen im Manichäismus und nach Ablehnung der Lehre von der natürlichen Güte und der Kraft zur Selbsterlösung oder des Pelagianismus blieb die dogmatische Ausbildung des Begriffs vom Bösen noch in der juridischen Auffassung befangen, bis auch diese von der Reformation überschritten wurde.**

Literatur: Fr. Nitzsch, Grundriß der christl. Dogmengeschichte S. 348—370, Die früheren Arbeiten über die Geschichte der Lehre von der Sünde s. S. 360.

[1] Matth. 12, 31 ff. Hebr. 6, 4. 10, 26. Daß der definitive nicht wieder weichende Unglaube zu dieser Sünde gehört, folgt daraus, daß es für sie keine Vergebung giebt, weder in dieser noch in jener Welt. Nach dem Hebräerbrief kann sie nicht begangen werden, ohne daß vorher die freie, zuvorkommende Gnade gekostet ist. Denn nur dadurch ist es möglich, daß die Verwerfung Christi nicht in Unwissenheit über Christi Bedeutung geschieht.

über Pelagius und Pelagianismus S. 370, über Gnade und Freiheit S. 383). Hervorzuheben: Vossii hist. de Controversiis, quas Pelagius ejusq. reliquiae moverunt L. VII 1618. Walch, De Pelagianismo ante Pelagium 1783. Jacobi, Die Lehre des Pelagius 1842. Jul. Müller, Der Pelagianismus, Deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. u. s. w. 1854. N. 40 f. Wiggers, Pragm. Darstellung des August. und Pelag. 2 BB. 1821. 33. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre 1866. Theil II von: Die christl. Lehre von Gnade und Freiheit von der apost. Zeit bis auf Augustin. Freib. 1860. Landerer, Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. Jahrb. für deutsche Theol. II. 3. 1857. (Die voraugust. Lehre.) Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade s. Kirchl. Zeitschr. 1860, 5. Marheinecke, Ottomar. Bindemann, Der heilige Augustinus. II. 1855. Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchl. Lehrbegriffs. Bd. 1: Die Dogmengeschichte der alten K. 1874. S. 438–558. A. Dorner, s. Theol. System und s. religions-philosophische Anschauung 1873.

1. Im Orient war seit lange eine ernste Auffassung des Bösen in seiner Furchtbarkeit viel verbreitet, am meisten bei dem dualistischen System. Auch im Abendland war durch den Platonismus eine Lehre von der Materie nicht selten, die den Leib als das Grab der Seele ansah. Diese dem fröhlichen Leichtsinn des hellenischen Wesens entgegengesetzten Denkweisen wurden nun zwar von dem Ernste des Christenthums angezogen, aber sie warfen auch in die über die Völker des Orients sich ausbreitende Kirche ihre Schatten hinein in dem Gnosticismus, dem auch in seinen monistischen Formen ein dualistisches Element beiwohnt, und noch mehr im Manichäismus, der in Persien im 3. Jahrhundert entstanden auch in der ernsteren lateinischen Welt in Nordafrika, Italien und Spanien vielen Anklang fand. Der gnostische Dualismus theilt die Menschheit in zwei Klassen, die Psychiker und die Pneumatiker. Der Substanz nach sind die einen böse, geistwidrig, die andern gut; für eine göttliche That der Erlösung bleibt beide Mal keine Stelle. Auch nicht für eine eigentliche Wiedergeburt des Menschen, sondern nur für einen intellectuellen Proceß, ein Gelangen der einen Klasse zur wahren Erkenntniß durch das Pneuma. Der Erwerb der wahren Erkenntniß erlöst, d. h. zeigt dem Pneumatiker seinen angeborenen Adel. Der eigentliche Manichäismus theilt nicht wie der Gnosticismus die Menschheit in zwei solche Klassen, sondern nimmt an, daß an sich Alle erlösungsfähig, aber auch, daß in jedem einzelnen Menschen entgegengesetzte natürliche Principien seien. Die geistige Seite ist ihm an sich gut und rein, dem Göttlichen verwandt; aber böse und erlösungsbedürftig ist

die Menschheit durch die grobe Materie, die dem Geiste fremd und feindlich ist und vom bösen Urprincip (ὕλη, Satan) stammt. Diese zweite Form findet also das Böse nur in dem Leib, und ist darin oberflächlich, ja in Annäherung an das andere Extrem, an gewisse Formen des Pelagianismus begriffen. Der Leib, diese böse Substanz, ist ihr wie durch ein Fatum mit dem Menschen verbunden, was den Schuldbegriff aufhebt. Da das Böse als etwas nur Physisches behandelt ist, so ist die Erlösung eigentlich nur in der Befreiung von dem Leibe zu sehen, was wieder eine physische Auffassung des Sittlichen ist. Daran schließt sich dann, da doch zur Vernichtung des Leibes nicht will fortgegangen werden, eine negative Askese (Signaculum oris, manus, sinus) an, zu der die wahre, befreiende Erkenntniß anleitet. Auch dieser Dualismus verletzt den Gottesbegriff, weil Gott, wenn er gleich als gut gedacht ist, weder das einzige Urprincip, noch mit schöpferischer, freier Kraft ausgestattet ist, vielmehr bei der Sprödigkeit und wesentlichen Geistwidrigkeit der Materie ein ewiges widergöttliches Princip sich gegenüber hat, das auch seine Allmacht nicht bewältigt.

Das unverfälschte christliche Bewußtsein der Kirche stellt nun dem Manichäismus religiöse, sowie sittliche Gründe entgegen. Der eine absolute Gott, neben welchem ein ewiges ungöttliches Princip keine Stelle hat, kann auch nicht böse Substanzen gesetzt oder zugelassen haben und da nur er der Schöpfer von Substanzen sein kann, so darf das Böse nicht als Substanz betrachtet werden. So der Kanon Augustins: Nulla natura malum, sed quod contra naturam, id erit malum. Ebenso lehren die griechischen Väter: *Τὸ σῶμα οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ διὰ τοῦ σώματος ἡ ψυχή.* Das Böse fällt wesentlich der psychischen Seite zu. Sodann wird gegen allen Fatalismus die Imputabilität des Bösen festgehalten und diese auf die menschliche Freiheit gegründet, während im manichäischen wie im gnostischen Dualismus das Bösesein in einem unseligen Geschick seinen Grund hat. Es ist das Verdienst der griechischen Väter bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts, diese physische Auffassung des Bösen zurückgewiesen zu haben. Dahin gehören die alexandrinischen Väter: Clemens, Origenes, Athanasius und die Antiochiner Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia. — Aber minder befriedigend sind ihre positiven Lehren von des Bösen Wesen und Wirklich-

keit. Um dem Irrthum zu steuern, der das Böse zu einer Substanz macht, was eine Zerstörung der einen Seite des Menschen fordern würde, behandelten sie es mehr nur als einen Mangel, allerdings als ein Nichtsein, das nicht sein sollte. Sodann aber, um einem unethischen Fatalismus zu steuern, gehen jene Väter auf das natürliche Vermögen zum Guten so zurück, daß sie das Recht und die Nothwendigkeit der Gnade verletzen. Was das Erste, den negativen Begriff vom Bösen anlangt, so sahen die Einen mehr hellenisch gearteten, wie Clemens, das Böse in dem Mangel an wahrer Erkenntniß, der den Willen der Kraft beraube, die Begierden zu beherrschen, oder überhaupt in Willensschwäche, die mit der endlichen Natur zusammenhänge. Hier griff die Vorstellung mächtig ein, die ein Athanasius und Augustinus theilen, daß eigentlich nur Gott im strengen Sinn Realität zukomme, die creatürliche Welt, weil aus dem Nichts geworden, zwischen Sein und Nichtsein schwebe, zum Nichts zurückstrebe. Die Schwäche, Vergänglichkeit oder Sterblichkeit, dieses Physische (also das Uebel), wurde so besonders als Dasjenige gedacht, wovon Erlösung durch Gott Noth thue. Das Böse ist ihnen Trennung von dem wahren göttlichen Leben, so daß der Tod, von welchem Erlösung nothwendig ist, ihnen auch theilweise geistliche Bedeutung hat, wie die Herrschaft des Teufels, „der des Todes Gewalt hat", sich auch auf dessen Macht zur Verführung bezieht. Da aber die griechischen Väter dem gefallenen Menschen selbst eine, wenn auch geschwächte, doch im Wesentlichen noch sich gleichgebliebene sittliche Kraft und Freiheit zuschreiben, so bleibt als das, wovon nur göttliches Eingreifen erlösen kann, für sie fast nur der leibliche Tod und die Vergänglichkeit übrig. Hierin würde ein manichäischer Rest liegen, wenn sie nicht die Nothwendigkeit des Todes doch wieder aus der Sünde ableiteten. Theodor von Mopsvestia, der wie Origenes die Freiheit des Menschen betont, wenn auch nicht so, daß er die jetzige Sterblichkeit aus einer persönlichen Schuld der Einzelnen in der Präexistenz ableitete, sucht dagegen das Bedürfniß göttlicher Erlösung dadurch mit der Freiheit zu vereinigen, daß er annimmt, die Sterblichkeit sei von Anfang an und nicht erst um realer Schuld willen über die Menschen verhängt, weil Gott voraussah, daß sie doch sündigen würden; diese Sterblichkeit oder physische Unordnung mache den Menschen schwach, unfrei, und sei

empirisch die Ursache seiner wirklichen Sündhaftigkeit. Die Ueberwindung des Todes durch die Auferstehung sei die Erlösung. Da aber auch die Gläubigen sterben müssen, so besagte solche Beschränkung der Bedeutung der Erlösung: die Erlösung in Christus sei noch nicht gekommen, sondern nur verheißen. Als Gemeinlehre im vierten Jahrhundert kann angesehen werden: der Mensch ist erlösungsbedürftig, weil das göttliche Ebenbild in ihm verdunkelt ist, und er einer höheren Erkenntniß und der Anregung des Willens zum Guten, sowie der Befreiung von Satans Herrschaft, besonders vom Fluche des Todes, der Strafe von Adam her bedarf. Christi Vorbild und seine Lehre, besonders die von der Auferstehung, bilden damit das Charakteristische des Christenthums. Die Verwerfung des Dualismus wurde also im Ganzen doch in der griechischen Kirche mit unzulässigen Opfern erkauft. Es wurde das Böse, damit es ja nicht als Substanz gedacht werde, zu einem bloßen Mangel gestempelt. Ferner, und das geschah in steigendem Maß, wurde, damit die sittliche Zurechnungsfähigkeit nicht geschmälert werde, eine Freiheitslehre aufgestellt, die für das Bedürfniß göttlicher Erlösungsthat durch Christus, was Sünde und Schuld betrifft, wenig übrig ließ,[1] auch zu den Sätzen von der Gnade und der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, die daneben einher gingen, wenig stimmte.

2. Das sollte sich offenbaren in dem Streit zwischen **Pelagius** und **Augustinus**. **Pelagius** vertritt in strengem Gegensatz gegen einen nur physischen Begriff vom Bösen den subjectiv moralischen Standpunkt in ausschließender Weise:[2] „Non naturae delictum est, sed voluntatis; omne bonum ac malum non nobiscum nascitur, sed agitur.“ Die That, die Selbstbestimmung des freien Willens, ist ihm die einzige Quelle für das, was unter sittliche Schätzung fällt. Daher nicht nur dem Materiellen und Physischen jede determinirende Kraft von sittlicher Bedeutung abgesprochen wird, sondern auch alle innerlich bestimmenden göttlichen Einwirkungen (gratia interna) ausgeschlossen bleiben; es gebe nur ein adjutorium dei externum, namentlich bestehend in Christi Lehre,

[1] Die Sündenvergebung nahm zwar stets eine wichtige Stelle, namentlich bei der Taufe ein, aber keine centrale, auch das Leben nach der Taufe beherrschende.

[2] Vgl. die Werke von Hieronymus (ed. Vallars. XI), wo neben der Epist. ad Demetriadem auch die in kirchlichem Sinn überarbeiteten Bücher Expositionum in Epistolas Pauli abgedruckt sind. Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 362.

Beispiel und Verheißung. Auch die Sterblichkeit mache den Menschen nicht erlösungsbedürftig; sie wirke nicht Sünde und stamme nicht aus Sünde, habe für den Geist nicht die Bedeutung einer Befleckung oder Strafe, sondern sei eine anerschaffene Nothwendigkeit unserer nach außen beschränkten Natur. Dagegen in sich habe der Mensch die Kraft zu einem heiligen Leben, was die frommen Heiden bewiesen haben. Diese unverwüstliche Kraft der Freiheit zum Guten habe allerdings der Mensch nicht aus sich, sondern vom Schöpfer; sie könne man, wenn man wolle, auf Gnade zurückführen, nämlich auf gratia creans, was freilich eine Verflachung des Unterschiedes von Natur und Gnade in sich schließt. Aber eine weitere übernatürliche und innere Gnade in der Geschichte gebe es nicht, weil sie entbehrlich sei. Wie aber alles Gute in dem Menschen aus seiner Freiheit stamme, so stamme auch alles Böse in der Welt aus der That der Freiheit der Einzelnen. Als Verbreitungsmittel des Bösen läßt er das böse Beispiel gelten, redet wohl auch von böser Gewohnheit, aber dahinter denkt er die Freiheit als sich stets gleichbleibende Macht des Menschen über sich selbst. Der Lehre von der Erbsünde stellt er vielmehr das Erbgut jener Freiheit entgegen; das Böse könne nie ein vitium naturae, ein Erbübel werden. Diese Lehre kann streng sittlich scheinen, weil sie die persönliche Verantwortlichkeit und Schuld stark betont, und in religiöser Beziehung befriedigend, sofern sie alle Ursächlichkeit des Bösen von Gott hinweg lediglich in den einzelnen Menschen verlegt. Aber sie giebt Gott in Beziehung auf das Gute eine fremde deistische Stellung; nach dieser Seite ist sie unfromm und ermangelt daher auch der ethischen Tiefe. Das selbstgenugsame Centriren in sich, die Isolirung von Gott wird damit sanctionirt und mit dem Schein ethischer Würde bekleidet. Nur dann kann man dem Pelagius zustimmen, wenn man das Gute, das wir haben sollen, bloß in einzelnen Acten und äußeren Werken sieht (wie Pelagius auf die sogenannte Mönchstugend ein großes Gewicht legt), aber nicht auf die Totalität der Gesinnung reflectirt, auf die Lebenseinheit der Person, die als heilige nur zu Stande kommt in der kindlichen Gemeinschaft mit Gott, welche, wo das Gesetz Gottes nicht verstümmelt wird, auch zur sittlichen Aufgabe des Menschen, wie zum höchsten sittlichen Gut gerechnet werden muß.

Mit Augustin bricht sich der christliche Begriff vom Bösen Bahn. Denn durch Ausschließung des Manichäismus wie des Pelagianismus, dieser anthropologischen Grundhäresen, hat er das Fundament für die christliche Anthropologie zu legen begonnen. Zwar dem Manichäismus entgegen nimmt auch er an, wie selbst noch Anselm und Thomas, daß das Böse ein Nichtsein sei. Wissen zu wollen, was das Böse sei, wäre, sagt er, so viel als wenn du die Finsterniß sehen und die Stille hören wolltest. Aber doch ist ihm das Böse nicht einfaches Nichtsein oder Nochnichtsein, sondern ein Nichtmehrsein (privatio) eines Seins, das da sein sollte, privative Negation. Und des Bösen Ursprung liegt ihm primär weder in Gott, noch in der Materie oder Natur, sondern in der Freiheit des Willens im Urmenschen, womit er die sittliche Zurechnung des Bösen zu sichern sucht. Andererseits aber liegt ihm nicht minder daran, das christliche Bewußtsein von des Menschen Erlösungsbedürftigkeit vollständiger zu deuten als es den Orientalen gelang, die so gerne nur auf die Verfinsterung und die von Adam ererbte Sterblichkeit verweisen, oder gar als Pelagius gethan. Sein Grundgefühl spricht sich in dem Worte aus: Jacet ab Oriente ad Occidentem usque ingens aegrotus. De coelo venit Dominus, ut sanaret aegrotum. Nach seinem tieferen religiösen Sinn ist ihm für die Güte des Menschen nicht die Einzelheit der Acte, sondern seine zuständliche Gesammtbeschaffenheit die Hauptsache. Das Böse sieht er nicht als bloße Beschränktheit von außen an, sondern als Widerspruch mit dem reinen Anfang, vitium privatio justitiae originalis, wovon die Kehrseite der amor inordinatus oder die concupiscentia ist. Woher nun aber diese Allgemeinheit des Verderbens, das für jeden Neugebornen eine necessitas naturalis hat? Die griechischen Väter, wenn sie auch eine Vererbung des Fluches des Todes lehrten, blieben bei der Freiheit jedes Einzelnen mit oder ohne Annahme der Präexistenz stehen und behaupteten entweder eine Unschuld und Reinheit der Kinder oder redeten sie neben der Sterblichkeit nur im Allgemeinen von einer übeln, natürlichen Begierde oder Unreinheit, wovon die Taufe befreie oder aber wiesen sie auf die Verführung Satans hin, die sie nicht als zwingend denken. Anders schon frühe die Abendländer. Die Einen sagen, so zuerst Tertullian, Adam ist fons generis et princeps, seine Seele ist matrix omnium, die wie Schößlinge aus ihr entstehen (per

traducem). Sie können aber nicht anders als gleichartig mit ihm sein, der durch seinen Abfall verdorben ist, und mit der Zeugung verbreitet sich das durch Adams freie Sünde gesetzte malum originale auf die Nachkommen, wirkt auch in ihnen den Tod und macht für alle die Wiedergeburt nothwendig. Aehnlich auch Cyprian, Hilarius, Ambrosius. Mit der verdorbenen Natur aber, die von Adam sich fortpflanzt, vererbt sich auch die auf ihr lastende culpa. Diese Ansicht Tertullians von Adams Seele als matrix omnium ist die des eigentlichen Traducianismus. Adam ist dabei als einzelne historische Person gedacht, die aber an der Spitze stehend eine einzigartige, geschichtliche Stellung einnimmt. Die Sündigkeit Aller soll ohne ihre persönliche Betheiligung lediglich in Adams freier That begründet sein, von deren Folgen sie betroffen werden als von einem Uebel, das zugleich Strafe für die ererbte culpa ist. — Aber eine andere Ansicht, die bei Irenäus, Athanasius, Gregor von Nyssa sich findet, ist: Adam sei nicht bloß ein Einzelner, sondern der Universalmensch *(ὁ καθ' ὅλον ἄνθρωπος)*; auch wir seien real in ihm befaßt gewesen, so daß wir in ihm gesündigt haben. Das wäre eine Art Präexistentianismus in kirchlicherer, an Adam anknüpfender Form. Nach der ersteren Ansicht leidet durch die einzelne historische Person Adams die ganze aus den ersten Eltern sich entwickelnde Gattung; nach der zweiten sind alle Glieder der Gattung nicht als leidend, sondern als thätig gedacht, aber in Adam. Bei Augustinus finden sich beide Ansichten vertreten. Einerseits redet er von einer propagatio, wodurch die Sünde von Adam auf die Nachkommen erst überging. Da sind sie also als noch nicht in Adam gegenwärtig und mitwirkend gedacht. Auch das kann noch traducianisch verstanden werden, wenn er sagt: In Adam totum genus humanum radicaliter institutum est,[1] oder:[2] ipsum esse totum genus humanum gleichsam als Keim. Aber andererseits giebt er sich doch dem Traducianismus nicht ganz hin: läßt eine Stelle offen für den Creatianismus. Er ist nämlich scharfsichtig genug, zu erkennen, daß bei dem reinen Traducianismus die Nachkommen in Adams verschuldete Sündigkeit und Sterblichkeit nur wie in ein Verhängniß unschuldig hineingezogen werden, überhaupt diese Betrachtungsweise zu

[1] De genesi ad literam L. VI, § 14, ed. Ven. Vol. III, 267.
[2] In Johannis Ev. Tract. X, 11. Vol. IV, 494.

sehr physischen Charakter trägt, daher er sich nie ganz für den Traducianismus zu entscheiden vermochte. Ihn leitet im Ganzen das Bestreben: mit der Allgemeinheit der Sündhaftigkeit, welche der Traducianismus am sichersten zu verbürgen schien, auch noch etwas zu verbinden, was dieser nicht leistet, nämlich die Einzelnen mit ihrem Willen und Verschulden bei ihrer Sündhaftigkeit betheiligt zu denken (während freilich diese doch auch wieder mit Adam zusammenhängen soll); Sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum. Beides sucht er so zu vereinigen, daß Alle jener Eine waren, er nichts anderes als ihre Gesammtheit. Nur dem peccans volens könne recte die Sünde imputirt werden; aber: omnes fuimus in illo uno, quomodo omnes fuimus ille unus.[1] So sind Alle mitschuldig an Adams freier That, und der Strafe, dem geistigen und leiblichen Tode verfallen, eine massa perditionis, zum Guten schlechthin unfähig, nur durch die erwählende göttliche Prädestination errettbar, die in den Einen den Glauben unwiderstehlich wirkt. Er sagt nicht, daß Alle schon persönlich in Adam präexistirt haben; sondern nach ihrer voluntas sind sie in Adam gewesen. Aber ohne Personleben wäre eben keine vernünftige voluntas, sondern nur Natur vorhanden, die wirken muß wie sie ist, die also auch sich nicht verderben, sondern nur dann Fehlerhaftes produciren kann, wenn sie von Hause aus fehlerhaft ist. Sollte also mit der Idee von Adam als dem homo generalis etwas zur Erklärung des Räthsels gesagt sein: warum auf Allen Sünde und Schuld lastet? so müßte eine wirkliche, persönliche Präexistenz Aller angenommen werden, die aber, wenn sie in Adam verlegt würde, einen monströsen Gedanken enthielte. Denn Adam könnte da nicht mehr eine einzelne historische Person, sondern nur ein Begriff oder Symbol eines Begriffes sein, nämlich der gesammten Menschheit, während Augustin andererseits ihn entschieden als freie, handelnde Person und als historischen Stammvater denkt. Es ist also Adam bei ihm eine amphibolische Doppelvorstellung, die Unvereinbares zusammendenken will, um jenen beiden Interessen zu genügen. Das Feststehende, was ihm auch die Hauptsache ist, besteht daher nur darin,

[1] De Civ. Dei 13, 3. 14. vgl. contra Fortun. Manich. Disp. II, 23. De peccat. meritis et remiss. L. I, § 11 III, § 14. De nuptiis. et concup. L, II, § 15. Op. imperf. c. Julian L. IV. § 104. S. 1466.

daß an Adams Schuld alle Nachkommen betheiligt sind, daher er es nicht ungerecht findet, wenn um des peccatum originale willen ein Theil der Kinder, die nicht getauft sterbenden und die Heiden verdammt werden, weil jeder von Adam Stammende antiqui debiti obligatione damnatus sei und davon nur durch die Erwählung könne entlastet werden.

So groß Augustins Verdienst ist, so leidet doch sein System an mehrfachen erheblichen Mängeln. Zwar ist er Infralapsarier, aber achtet die Freiheit viel zu wenig. Schon den Urstand denkt er in einer Vollkommenheit, wodurch das Werk der Freiheit anticipirt, der Fall aber unerklärlicher wird. Die Macht des peccatum originale denkt er so, daß er das Gute, das bei den Heiden sich noch findet, nicht bloß als ungenügend und unvollkommen ansieht, sondern einfach zum sündlichen Verderben rechnet. Für die freie Wahl läßt er nach dem Fall keine Stelle mehr, weder bei dem Uebergang zum Glauben, noch für die Bewahrung des Glaubens, vielmehr ist ihm der Glaube ausschließlich kraft absoluter und particularer Prädestination Gottes Werk, der alle Erwählten auch mit dem donum perseverantiae ausstattet.

Nicht bloß die orientalische Kirche nahm seine Lehre nie an, sondern auch im Abendland widersprachen Manche, so Johannes Cassianus, Vincentius von Lerins, Faustus von Reji und Gennadius, überhaupt die sog. Massilienser, welche lehrten, der gefallene Mensch kann noch etwas Gutes thun, nämlich anfangen, aber das gute Werk kann nur die Gnade vollenden. Das ist der später sog. Semipelagianismus, dem die Erbsünde eine Krankheit ist, welche aber noch einige Freiheit, nämlich zum Anfang der Bekehrung übrig läßt.[1] Gegen die Massilienser reagirten aber später wieder Avitus von Vienne, Caesarius von Arles und Fulgentius von Ruspe, und so siegte auf der Synode zu Oranges 529 ein gemäßigterer Augustinismus, welcher die absolute und particulare Prädestination nicht lehrt, aber festhält: Primum peccatum primi hominis originaliter in omnes transiit.

3. Noch weiter hinter Augustin ging man in den folgenden Jahrhunderten zurück und blieb im Mittelalter bei einer äußerlich juristischen Auffassung des malum originale stehen. Zwar darüber blieb man einig, daß der Verlust der hohen Vorzüge Adams, besonders der justitia originalis

[1] Vgl. Wiggers a. a. O. II, 6 ff.

auch auf seine Nachkommen übergegangen sei. Jedoch ward das meist nicht so verstanden, daß diese deshalb in sich verderbt worden seien: Jene Vorzüge wurden als eine supernaturale Zugabe zu der an sich sündlosen freien Persönlichkeit Adams gedacht, die auch ohne sie vollständig war, und die Nachkommen, obwohl jenen Verlust der justitia originalis erbend, seien noch im Besitz der sittlichen Wahlfreiheit ziemlich wie Adam sie hatte. Als böse könne nur das durch Freiheitsacte Verbrochene gelten. Allein dieses für sich würde zur pelagianischen Lehre von der natürlichen Reinheit und sittlichen Kraft geführt, dem Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung eine nur prekäre Stellung gelassen haben. Und dies um so mehr, als im Mittelalter meist der reine Creatianismus herrschte, was, da unmittelbar aus Gottes Hand Sündiges nicht stammen kann, zu der Annahme führte, die Seele jedes Menschen sei eigentlich rein von ihrem Ursprung an. Nur wenn, wie häufig geschah, ein verderblicher Einfluß auf die Seele von dem Leibe und seinen ungeordneten Begierden her angenommen ward, blieb bei dem reinen Creatianismus noch eine gewisse Stelle für die Erlösungsbedürftigkeit, jedoch eine unsichere, wenn die natürliche sittliche Kraft zum Guten als noch vorhanden in Adams Nachkommen gedacht würde. Um nun aber doch für die allgemeine Erlösungs- oder Versöhnungsbedürftigkeit eine Stelle zu gewinnen, wandte man auf das Verhältniß zwischen Adam und den Nachkommen eine Art Erbrecht, einen äußerlich juristischen Maßstab an. Wie die Kinder, die die Güter der Eltern erben, auch zur Uebernahme ihrer Schulden verpflichtet sind, so liege auf den Menschen, die durch ihre Eltern das Gut ihres Lebens erhalten haben, auch die Verpflichtung, für ihre Schulden, hier die Schuld der ersten Eltern, mit einzustehen. Die sittliche Schuld (culpa) wird damit als eine Art Privatschuld (debitum) behandelt, und wenn damit noch eine ererbte Schwäche des Geistes oder concupiscentia in den niederen Theilen des Menschen verbunden wurde, so fragte sich noch, ob die concupiscentia sündigen Charakter trage, was Viele bezweifelten. Am weitesten ging darin Abälard: Es habe sich nicht Sünde, aber Straffälligkeit vererbt. Da bleibt dann das, wovon sicher Erlösung noth thut, nur die Strafe, wie früher nach der griechischen Lehre der Tod. So konnte denn der Lombarde sagen: In Adam haben alle Menschen gesündigt in dem

Sinn, daß Gott sie als Adams Nachkommen als mitschuldig derjenigen Sünde ansehe, wodurch das donum superadditum verloren ward. Aber so sind auf der einen Seite die Menschen als bloße Gattungswesen, nicht als freie Personen gedacht, nach der anderen nur als selbständige Personen mit sittlichem Wahlvermögen, aber nicht als Gattungswesen betrachtet. Das ist aber nur der Widerspruch, der in der romanischen Periode in so vielen Dogmen sich wiederholt. Die eine Seite für sich neigt zur gänzlichen Abhängigkeit von dem Geschlecht und dieser entspricht dann die magische Gnadenwirkung durch die Kirche, die andere neigt zum Pelagianismus. Eines temperirt das andere, aber nur äußerlich; zu einer Durchdringung der beiden berechtigten Factoren, der Persönlichkeit und der Gattung, kommt es nicht.

Im Tridentinum[1] hat sich dann der Lehrtropus festgestellt, wonach zwar eine ererbte Straffälligkeit des Geschlechtes entschieden statuirt wird und insofern Adams peccatum transfunditur in posteros aber sonst für die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit von der Sünde keine sichere Stelle bewahrt wird. Das Wesen des Menschen ist für das Tridentinum nach dem Verlust des donum supernaturale schwächer, doch noch unverletzt vorhanden, sofern es in der Freiheit, d. h. dem sittlichen Wahlvermögen besteht. Nur fehlt ihm jetzt der goldene Zügel, wodurch er mit Leichtigkeit die unteren Kräfte und Begierden hatte beherrschen können. Jedoch sei mit dem Mangel der just. orig. nicht eigentlich Sünde gegeben; die concupiscentia, die auch in den Wiedergeborenen bleibe, sei nur uneigentlich Sünde zu nennen, wenngleich Paulus sie zuweilen Sünde nenne. Versöhnung und Erlösung wäre also hienach genau genommen dem Menschen nicht um seiner persönlichen Beschaffenheit willen nöthig; ein sündliches Verderben nicht da, auch von Adam her nicht ererbt, sondern nur kraft einer geheimnißvollen Zurechnung von Adams Sünde haben die Menschen für etwas zu büßen, was sie persönlich nicht verschuldet haben. Aber wenn nicht eine dem Menschen einwohnende Sündigkeit, sondern nur ein debitum aliena culpa contractum das Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung auferlegt, so ist kein Wunder, daß die Nothwendigkeit des Erlösungswerks Christi fraglich bleibt, wie sie ja in der Scholastik nach

[1] Sess. V. ed. Richter p. 13 ff.

Anselm auch vielfach geleugnet ward. Denn wenn der Mensch nicht Böses oder Schuld in sich trägt, sondern nur durch eine Art von Fiction fremde Schuld zu tragen hat, so hätte zur Erlösung einfach die Unterlassung der göttlichen Zurechnung der Sünde Adams zureichen können.

Anmerkung. Sagt man mit Bellarmin, das donum supernaturale sei nicht eine zufällige, entbehrliche Zugabe gewesen, vielmehr nöthig, um die natürliche rebellio carnis wider den Geist niederzuhalten, so liegt hierin etwas Manichaisirendes, weil eine anerschaffene Unordnung der unteren Kräfte. Da er aber diese natürliche rebellio carnis, die nun in uns waltet, ohne die niederhaltende Gegenmacht des Geistes so wenig als böse ansieht, wie das Tridentinum die concupiscentia, so leistet diese Wendung nichts für die Begründung der Erlösungsbedürftigkeit, sondern erreicht nur eine Herabstimmung der sittlichen Aufgabe und eine Entschuldigung des Menschen. Höher steht daher die Lehre Luthers von der Justitia originalis.[1] Er rechnet sie zum ursprünglichen Wesen (natura) des Menschen, d. h. zum Begriff desselben, so daß, wenn sie fehlt und ihr Gegentheil da ist, der Begriff des Menschen tief verletzt ist. Sie ist das vere naturale, non donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis. Zwar hat Luther bei Adam die Idee und deren Verwirklichung zu wenig unterschieden, aber gesehen, daß die Justitia originalis nicht etwas für den Menschen Zufälliges heißen kann, wie ein entbehrlicher Schmuck, sondern daß sie den Mittelpunkt in der Idee des Menschen selbst bildet und auf seine Wirklichkeit so unbedingten Anspruch macht, daß, wo sie einem bewußten Menschen fehlt, während sie da sein sollte, Sünde vorhanden ist. Der Fehler, Adams Wirklichkeit schon mit seiner Idee gleichzusetzen, ihn im Anfang nicht bloß unschuldig und in guter Richtung, sondern schon in allen Tugenden vollkommen zu denken, zieht sich noch lange in der evangelischen Theologie fort, obwohl doch schon der Umstand davon abmahnen konnte, daß die Selbstbewahrung im Urstande, die als Aufgabe anerkannt blieb, Uebung, also auch Wachsthum an sittlicher Kraft in sich schließen mußte.[2] Aber von diesem noch unüberwundenen Fehler unabhängig ist doch der Fortschritt, daß die vollkommene Gerechtigkeit zum Wesen, d. h. zum Begriff oder zur Idee des Menschen gehört.

## § 75. Die evangelische Kirchenlehre.

**Die Reformation vervollständigt den Gegensatz gegen den Manichäismus und Pelagianismus; denn sie verwirft nicht bloß die Auffassung des Bösen als einer Substanz und hält die ursprünglich gleiche sittliche Bestimmung Aller fest, sondern will es auch nicht als bloße Endlichkeit oder Mangel und Krankheit oder als Sinnlichkeit aufgefaßt wissen, so wenig als dasselbe nur in Thatsünde des freien Willens sehen, sondern sie betrachtet das Böse als eine durch Mißbrauch der Freiheit hervorgerufene, zuständlich werdende Verkehrung**

[1] Comment. zu 1 Mos. Walch I, 258 ff.

[2] S. o. I, § 41. S. 515 ff.

**(corruptio) des Menschen in sittlicher und religiöser Beziehung. Dieser sittlich-religiöse Begriff vom Bösen schließt, obwohl die Fortdauer des freien Willens in Beziehung auf bürgerliche Gerechtigkeit gelehrt wird, die absolute Erlösungsbedürftigkeit in sich, aber so, daß zugleich im Widerspruch des Bösen mit dem wahren Wesen des Geistes die Erlösungsfähigkeit verborgen ist. Demgemäß wird auch die Gattungssünde nicht als bloßes Uebel ohne Schuld, noch als bloß äußerlich juridische Erbschuld (debitum) ohne Vermittelung der persönlichen Sündhaftigkeit betrachtet, vielmehr als verwerfliche Abnormität, als mit culpa und reatus verbundene und in eine Gesammtschuld verflechtende Sündhaftigkeit. In all diesem stimmen die beiden evangelischen Confessionen im Wesentlichen überein. Nicht minder aber auch darin, daß ihre Lehre vom Ursprung dieser allgemeinen Sündhaftigkeit im Verhältniß zur Schuld und Strafe und zur Thatsünde noch in mehrfacher Hinsicht unbefriedigend geblieben ist.**

1. Wie das letzte Wort des A. T. das Wort des Täufers, das erste des N. T. war,[1] so beginnt die erste der 95 Thesen Luthers mit dem Satz, daß das Leben des Christen eine fortgehende Buße sein müsse. Die Bedingung der Erkenntniß der Gnade in ihrer Bedeutung ist die Erkenntniß der Bedeutung der Sünde nach Melanchthons Wort: Beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra.[2] Die tiefere Einsicht in das Wesen der Sünde war erforderlich, um die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in einer Klarheit zu erkennen, wie seit Paulus sie der Kirche nicht beigewohnt hatte. Die Reformatoren bleiben nicht stehen bei den einzelnen Thaten oder Werken, sondern gehen zurück auf die inneren Bewegungen und von diesen auf ihre Quelle oder den Zustand, dessen Offenbarung sie sind. Es gibt nach ihnen ein Böses, welches nicht actuell ist und doch verdammlich. So weit sie sich von dem Manichäismus entfernen, weil Gott nichts Böses, der Teufel aber gar nichts schaffen kann, auch die Wahrheit der Menschwerdung Christi damit nicht bestünde,[3] so lassen sie doch auch die concupiscentia nicht nur als unschuldigen Zunder der Sünde (fomes

[1] Matth. 3, 2. 4, 17.

[2] Vgl. auch Apologie 56, 33.

[3] Form. Conc. 573. 574. 578. 647, 41. 648 f. Conf. Belg. Art. 13—15.

peccati) betrachten. Sie ist Emancipation des Fleisches, das in normalem Zustand von der Vernunft, dem Geist niedergehalten wäre.[1] So wenig sie den Leib an sich böse nennen, so wenig wollen sie den Geist bei dem Bösen unbetheiligt denken, vielmehr hat ihnen auch die Sinnlichkeit geistige Beziehung; sie sehen darin reatus und culpa. Und wiederum im Geiste, lehren sie, ist nicht bloß ein Mangel; das Böse ist nicht bloß quantitativ vom Guten verschieden, ein Minus des Guten, sondern die Begierde versucht den Geist, weil er selbst schwach ist, das aber ist er, weil er durch widergöttliche Richtung corrumpirt ist. Es ist im Geiste selbst nicht ein bloßer defectus, sondern ein affectus, der nicht sein sollte.[2] Peccatum originis est totius naturae corruptio.[3] So ist der Mensch im Widerspruch mit der Justitia originalis, mit der Gottebenbildlichkeit, also mit seiner Idee und Norm, darnach er gerichtet wird.[4] Aber dies ist in letzter Beziehung auch Widerspruch mit Gott.[5] So schließt sich der reformatorische Begriff vom Bösen ab in den Momenten defectus, affectus (oder concupiscentia als böse Lust der Seele) und corruptio Verderbniß der guten Natur. Sie bilden auch die Grundlage für die Geschlechtssünde. **Luther** hebt besonders hervor,[6] daß die Verrückung der Seele aus ihrem natürlichen Centrum, der Abfall von Gott, oder der Unglaube die Wurzel alles Bösen sei, nicht aber die Sinnlichkeit. **Zwinglis** Lehre, der überwiegend in dieser das Böse sah, oder es als einen Bresten betrachtete,[7] ist bei den Reformirten nicht symbolisch geworden.

2. **Das Dasein der Geschlechts- oder Erbsünde.** Schon die Augsburgische Confession lehrt: Alle auf dem Weg der natürlichen Fortpflanzung Entstehenden werden geboren mit Sünde, d. i. ohne Furcht Gottes, ohne Gottvertrauen und mit der bösen Lust; und diese Krankheit oder dieser Erbfehler sei wahrhaft Sünde, verdammend alle, die nicht wiedergeboren werden, d. h. sei nicht bloß ein Uebel oder ein

[1] C. A. II.
[2] Form. Conc. 574, 8. 642. 643. Conf. Belg. 15.
[3] Heidelberger Kat. Fr. 8—10.
[4] Belg. 15, 14.
[5] Apologie 57, 42.
[6] Z. B. zu Ps. 51.
[7] Z. B. in der Schrift von der ewigen Fürsehung.

fremdes debitum oder Strafe, sondern etwas was Strafe zuzieht.[1] Der natürliche Mensch ist im Geistlichen wie todt;[2] ein Todter aber kann sich nicht selbst zum Leben erwecken. Es ist nicht an dem, daß wir der Erlösung nur bedürfen, weil eine fremde Schuld uns zugerechnet oder auf uns übergeleitet wäre ohne ein Verderben unserer eigenen Natur.[3] So sagt auch Luther: wenn wir geboren werden, ist das von Adam Kommende nicht mehr fremde Sünde, sondern wird unser eigen.[4] Die katholische Ansicht wird oberflächlich, pelagianisirend gefunden, weil sie die eigene Natur höchstens mit fremder Schuld belastet, aber in sich unverdorben, höchstens etwas befleckt oder zum Guten geschwächt denke;[5] vielmehr aber sei die ganze Natur verdorben, vergiftet wie durch einen geistigen Aussatz und eine Tiefe der corruptio vorhanden, die unverstanden bleibe ohne die Leuchte des Wortes Gottes.[6] Es sei mit den Kräften des Menschen so bestellt, daß er ohne die Gnade nichts geistlich Gutes beginnen oder auch nur von Natur mitwirken könne.[7] Er habe nicht die capacitas, aptitudo, habilitas zum Anfangen oder Mitwirken in geistlichen Dingen, sondern müsse sich nach Luthers Wort zunächst im Werke der Bekehrung mere passive verhalten. Zwar wird oft die Erbsünde auch eine Krankheit genannt, aber doch dabei versichert, sie habe den Charakter der Sünde,[8] weil auch der böse Hang Gott mißfällig und verdammlich sei. Sonach ist die Erbsünde weder bloße von Adam ererbte Schuld ohne bösen Zustand, noch ist sie zwar Zuständlichkeit, aber nur ein Uebel und Unglück, ohne mit Schuld zu beladen, sondern sie ist vor allem abnorme sündliche Beschaffenheit und zieht so Schuld nach sich. Doch wird auf der anderen Seite auch die manichäische oder

[1] C. A. II. ganz ähnlich Belgic. XV peccatum originale est foedum et exsecrabile coram Deo, ut ad generis humani damnationem sufficiat. Heidelberger Kat. Fr. 8—10.

[2] Form. Conc. 639 a., 2.

[3] Apologie 51, 5. Form. Conc. 575, 11. 642, 17. Die Erbsünde ist nicht nur ein debitum ex alieno delicto in nos derivatum. Aehnlich Melanchthon zu Röm. 5,12.

[4] Walch 8, 1236 f.

[5] Form. Conc. 642.

[6] Form. Conc. 639 b., 8. 645, 33. 574, 8.

[7] 654, 61. Ganz ähnlich sagt der Heidelb. Katech.: Wir können das Gute nicht thun, und sind zu allem Bösen geneigt.

[8] Form. Conc. 641. 642.

flacianische Ansicht verworfen, wonach der Mensch selbst zur Sünde, das Böse seine Substanz, er aus einem Gottesbild ein Teufelsbild geworden sei; sie sei auch nicht ein substanzielles Gift von Satan eingegossen, wie Gift in den Wein.[1] Von einer verdorbenen Natur könne man nur sprechen, wenn unter „Natur" nicht eine Substanz, sondern eine zuständliche Beschaffenheit derselben verstanden werde, die mit der Substanz verglichen immer nur ein Accidenz sei, wenn auch habituell in ihr fixirt.[2] Daher bleibe auch nach dem Fall noch immer ein Unterschied zwischen der Natur oder Substanz des Menschen selbst, die als Gotteswerk Gegenstand der Erhaltung sei, und zwischen dem peccatum originale, dieser Verderbniß der Natur.[3] Es wird auch noch eine gute scintillula von Gotteserkenntniß sowie die Fähigkeit des freien Willens anerkannt, in bürgerlichen Dingen dem honestum nachzutrachten.[4] Allerdings die Schmalkaldischen Artikel[5] heben, wenn die Worte streng genommen werden, auch das letztere auf; aber das liberum arbitrium in civilibus ist gemein evangelische Lehre geblieben, nur daß stets von Allen wiederholt wird: wenn die Justitia civilis vor Gott genügte, so bedürfte es keines Evangeliums. Die Concordienformel wendet sich auch gegen den Fatalismus und absoluten Determinismus[6] und tadelt die Rede: des Menschen Wille verhalte sich vor der Bekehrung, in und nach ihr nur widerstrebend gegen den heiligen Geist; denn das vielmehr sei die Art der Bekehrung, daß Gott aus Nichtwollenden Wollende mache.[7] Damit soll offenbar noch ein Anknüpfungspunkt für die Gnade im Gegensatz zu allem Magischen belassen werden, was um so mehr die Meinung sein muß, als darauf bestanden wird, es werde in der Bekehrung der alte Mensch mit seiner vernünftigen Seele nicht vernichtet und dann eine neue Seele geschaffen, sondern die alte werde wiedergeboren. Auch Luthers Wort, daß der Mensch in conversione sich

[1] F. C. 576, 17.

[2] F. C. 573. 577, 20—22. 643, 26.

[3] F. C. 645, 32 ff.

[4] C. A. XVIII. Apologie 61. 64, 23. F. C. 640.

[5] A. Sm. 318, 5 wird geleugnet, hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum et econtra omittendi bonum et faciendi malum.

[6] F. C. 580.

[7] F. C. 581. 582. 673, 60.

rein leidentlich verhalte, sei nicht schlechthin, sondern beziehungsweise zu verstehen; vielmehr die guten im Menschen angezündeten Regungen seien so zu denken, daß die göttliche That die menschliche hervorrufe, zunächst den Glauben.[1]

3. Verhältniß der Erbsünde zum Begriff der Schuld nach evangelischer Lehre. Eine Schuld, sahen wir, wird bei den Nachkommen Adams nicht gelehrt, die nicht eine Sündigkeit zur Grundlage hätte; gleichwohl wird der angeborenen Sündhaftigkeit der Charakter der Schuld zugesprochen. Wie wird nun die Schuld für die Erbsünde abgeleitet? Hier hat der in der alten Dogmatik nicht zum Austrag gebrachte Streit zwischen einer imputatio peccati Adamitici immediata und einer imputatio mediata seine Stelle. Unmittelbar konnte Adams Thatsünde, also Schuld, auch uns zugerechnet werden, wenn wir real mit unserem persönlichen Willen in Adam gegenwärtig mithandelten; da konnte auch weder die angeborne Sündhaftigkeit an sich, noch daß Schuld in ihr sei, Schwierigkeit machen. Verschuldet durch uns war sie dann Quelle von neuen mit Schuld beladenen Sünden; daher auch nur sehr ungern von dieser imputatio immediata abgegangen wurde. Man drückt das auch so aus: Adam war das physische Haupt der Menschheit; in Adams Willen locatae erant omnes voluntates posterorum. Andererseits konnte man sich aber doch die besprochenen Schwierigkeiten dieser Ansicht nicht verbergen, die uns eine Präexistenz gäbe, Adam aber in den bloßen symbolischen Begriff der Gattung verwandelte (s. o. S. 46 f.). Insofern empfahl sich besser die von der Concordienformel mehr begünstigte traducianische Ansicht des Tertullian, nach welcher wir noch nicht als besondere voluntates in Adam gegenwärtig waren, sondern erst aus Adam wurden, aber so, daß zwar unmittelbar nicht die Schuld, aber die Sündhaftigkeit sich auf die Nachkommen fortpflanzte. Aus dieser ererbten natürlichen Sündhaftigkeit mochte dann mittelbar auch Schuld entwickelt werden, sofern sie als sündige Beschaffenheit jedes Einzelnen durch Vermittelung seines bewußten Willens auch wieder Sünde verursachend ist. Aber an jener Sündhaftigkeit selbst hatte der Einzelne dann keine Schuld, sondern bloß Adams Thatsünde, und nur mediate, durch Vermittelung unserer Sündhaftigkeit konnte von einer Zurechnung

[1] F. C. 582, 583.

der Sünde überhaupt, wie Adams die Rede sein. Aber da entstand das Räthsel, wie es sich mit der gerechten Weltordnung Gottes reime, daß sie eine Sündigkeit, aus der sich von selbst verdammliche Schuld entwickele, könne auf die Nachkommen übergehen lassen? Zur Lösung dieser Schwierigkeit war mit der imputatio mediata noch nichts geleistet. Um die Gerechtigkeit davon, daß alle in die Sünde verflochten sind, zu zeigen, griff man daher zu folgender Wendung, die bei einer imputatio immediata einen Sinn hat. Adam sei nicht bloß physisches, sondern auch moralisches Haupt der Menschheit.[1] Diese am meisten herrschende Wendung führte sich weiter so aus: Adam sei der moralische Repräsentant der Menschheit vor Gott, so daß, was er that, vor Gott war, als hätte es sein ganzes Geschlecht gethan. Aber wie kann Adam personam omnium gerere, wenn Jeder eine für sich verantwortliche Person ist, Keiner aber für den Andern gut oder böse sein kann? Diese Ansicht ist schon verwandt mit der reformirten Föderaltheologie, wonach Adam das Bundeshaupt der Menschheit war und das foedus oder pactum zum voraus bestimmte, daß sein Thun im Guten oder Bösen als That der Menschheit zu gelten habe, eine Wendung, die im 18. Jahrhundert z. B. bei Bengel auch in die lutherische Kirche Eingang fand. Nur bleibt da unbeantwortet, wie ein solches pactum für die Nachkommen verbindlich sein könne, in das sie nicht eingewilligt haben. Eine Lösung findet Hollaz in der Scientia Dei media oder futuribilium. Präexistirten auch die Menschen nicht real, so existirten sie doch ideal vor Gott; Gott aber sah, daß sie an Adams Stelle würden ähnlich gehandelt haben, daher Sündhaftigkeit, Schuld und Strafe gerechtermaßen auf sie habe übergehen können. — Aber dem sittlichen Bewußtsein kann es nicht zusagen, eine nicht real vorhandene Verschuldung des Einzelnen doch als reale behandelt und bestraft zu sehen. Die Versuche der lutherischen Dogmatik nicht bloß, wie in der Hauptsache die Bekenntnisse thun, die Sündhaftigkeit von Adam abzuleiten und erst durch diese die Schuld der Nachkommen, sondern auch die Schuld an der Sündhaftigkeit selbst und dadurch diese Welteinrichtung mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen, sind daher als gescheitert zu bezeichnen. Das Gefühl hievon verräth bereits Baiers Warnung davor, zu grübeln, wie die

[1] Nach Quenstedt II, 111. u. 53 besonders Hollaz, Examen 1733 S. 556.

Zurechnung von Adams Thatsünde und Schuld geschehe; man möge bei dem daß dieser Zurechnung stehen bleiben.[1] Das ist aber kaum ausführbar, wenn, wie gewöhnlich geschah, das Factum des Uebergangs der Sündhaftigkeit auf die Nachkommen durch eine traducianische Ansicht vermittelt wurde, die, wie früher gezeigt, unsere persönliche Betheiligung an Adams Thatsünde nicht enthält, sondern ausschließt.

Anmerkung. Melanchthon und Brenz nahmen übrigens den Traducianismus nicht an und die Jenenser des 17. Jahrhunderts ließen ihn nicht als unwidersprechlichen Lehrsatz gelten. Die Reformirten lehrten häufig den Creatianismus, wie auch die Scholastiker und in der neueren Zeit unter den katholischen Lehrern Günther, Balzer, Staudenmeyer, wogegen Klee und Oischinger dem Traducianismus huldigen, Frohschammer unter dem Namen des Generatianismus.

4. Die neuere Zeit. Bei der geschilderten Lage der Dinge begreift es sich, daß das vorige Jahrhundert das Räthsel, wie mit Gottes Gerechtigkeit eine angeborne Sünde und Schuld sich reime, zu heben suchte durch seine Leugnung. Das geschah durch Verwandlung der natürlichen Sündhaftigkeit in einen sittlich indifferenten Schein, nach dem Vorgang der Arminianer, besonders des Simon Episcopius u. A. Die Erbsünde könne, meint z. B. Döderlein, überhaupt weder den Charakter des Bösen tragen noch mit Schuld belasten, es sei denn nach Einwilligung der Person. Da für diese in den Anfängen menschlichen Lebens kein Raum sei, so sei die concupiscentia weder Schuld noch Sünde, und damit war man an der römischen Linie angelangt. Das führte aber zu laxer Beurtheilung. Aus etwas sittlich sehr Bedeutsamem würde damit etwas Indifferentes. Alles sittlich Bedeutsame würde da lediglich auf die subjective Freiheit gestellt, der Gattungszusammenhang aber für das sittliche Wesen des Menschen nicht in Betracht genommen. Aber auch das wäre für das sittliche Bewußtsein unbefriedigend, wenn man unsern Antheil an angeborner Sündhaftigkeit damit rechtfertigen wollte, daß man zwar in der Erbsünde etwas Incorrectes, die Idee des Menschen Störendes, aber Naturnothwendiges, z. B. durch die Beschaffenheit der Materie für Gott nothwendig Gegebenes, also nicht durch Thatsünde Gewordenes mit Rothe sähe. Nicht besser wären andere Abhülfen, die gleichfalls die normale dogmatische Bahn, d. h. das Problem der Vereinigung der persönlichen und der generischen Interessen verlassen; so

[1] Baieri Compend. Theol. posit. Lips. 1750. S. 376. P. II. C. 2 § 8.

wenn man dem Deismus sich nähernd mit Frohschammer sagen wollte, die Einzelnen werden ohne Gottes Betheiligung durch die ursprünglich gute aber durch Adams freie That gefallene Gattung gesetzt kraft der von Gott an diese abgetretenen Macht; Gott habe damit nichts zu thun. Das mag sich zur Substruction für eine katholische Auffassung von der Kirche als der Stellvertreterin Gottes eignen, der die Macht über die Einzelnen zum Heil ähnlich überlassen sein soll, wie dem natürlichen Geschlechte zum Unheil. Verwandt hiemit ist auch v. Hofmanns Satz, daß Gottes Wille, auch der hervorbringende sich gar nicht auf die Einzelnen gerichtet habe, sondern daß der Mensch im Allgemeinen, der die Menschheit ist, als Einer Gegenstand des göttlichen Willens sei. Denn hiernach würden die Einzelnen ohne Betheiligung Gottes auch lediglich eine That der gleichsam als Weltseele gedachten Gattung sein. Noch bedenklicher ist Philippi's Auskunft,[1] welcher meint: So gewiß die Rechtfertigung des Lebens nach Röm. 5 nicht um inhärirender Gerechtigkeit willen, sondern nur durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi zu Theil werde, so gewiß treffe uns das Verdammungsurtheil nur auf Grund der Zurechnung der Uebertretung Adams. Das hieße den reformatorischen Gegensatz gegen die culpa ex alieno delicto contracta bestreiten. Im Widerspruch hiermit nimmt er daneben auch wieder an, Alle seien an Adams Sünde selbst betheiligt, weil ihre Natur die Natur Adams sei, wenn auch nicht ihre Person, wobei nur zu fragen bliebe: ob denn auch in Adam die Natur, nämlich die unpersönliche Gattungsnatur und nicht seine Person gesündigt habe, was auf ein Anerschaffensein des Bösen, oder auf irgend eine der Theorien führen müßte, nach welchen die allgemeine schöpferische Naturordnung seinen Ursprung verschuldet.[2] Delitzsch endlich hat in schroffer Erneuerung des Traducianismus die Meinung aufgestellt, alle Menschen seien nur wie Blätter am Baume der Menschheit zu betrachten.[3] — Gegen all Derartiges hatte die Lehre vom Menschen zu zeigen, daß die Menschheit ebenso sehr als eine Vielheit wie als eine Einheit, nämlich als Organismus ursprünglich in Gottes Weltidee enthalten sei und daß

[1] Kirchliche Glaubenslehre III, 209 ff.
[2] S. u. Zweites Hauptstück § 80.
[3] Biblische Psychologie S. 80 ff.

auch der Creatianismus, nicht bloß der Traducianismus ein Moment der Wahrheit vertrete.[1]

Als Resultat der Geschichte unserer Lehre ergibt sich daher: das Verhältniß zwischen der Gattung und den Einzelnen ist in Beziehung auf das peccatum originale noch nicht klar geordnet. Es ist weder hinreichend deutlich gemacht, wie mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit eine Weltordnung bestehe, bei der den einzelnen Nachkommen die Sündigkeit angeboren ist, noch auch, welche Bedeutung bei dieser dem Schuldbegriff verbleibe?

5. Mit dem Begriff der Schuld hängt aber aufs engste noch der der Strafe zusammen. Diese konnte auf evangelischem Boden in doppelter Weise in Betracht kommen. Entweder konnte die Erbsünde selber als Strafe, sei es des Geschlechts oder der Einzelnen, angesehen werden, oder umgekehrt als Ursache von Strafe.

Da, was das Erste betrifft, die Erbsünde ohne Zweifel nur den Charakter des Uebels an sich trägt, alles Uebel aber nach evangelischer Lehre auf die Sünde als seine Ursache zurückgeführt wird, so empfahl sich die Annahme, daß auch die Erbsünde als eine Strafe des Geschlechts anzusehen sei. Dieser Gedanke war durchführbar, wenn die Nachkommen selber in Adam schon gesetzt waren und gesündigt haben, nicht aber, wenn die erste Sünde zwar That der Person und nicht der Natur Adams, aber nicht auch unsere That war. Eine Stelle der Apologie[2] scheint die Erbsünde selbst unter den Gesichtspunkt der Strafe zu stellen, wenn sie sagt: Defectus et concupiscentia seien sowohl poenae als peccata. Namentlich ist die Auffassung der Erbsünde als einer Strafe für das Geschlecht der reformirten Betrachtung geläufig.[3] Der Uebergang von Adams Sünde als bloß naturnothwendiger Folge auf die Nachkommen genügte ihnen nicht; sie wollten das Thun der göttlichen Allmacht vom ethischen Gesetz beherrscht setzen und sagten daher, diese Sündhaftigkeit pflanze sich justo Dei judicio fort; zur Strafe für Adams, des Repräsentanten, Fall sei das Geschlecht im sündlichen Verderben. Allein da Strafe mit Schuld zusammenhängt, so konnte ein Strafverderben nur feststehen,

[1] Bd. I. S. 532.
[2] 58, 47. vgl. F. C. 641, 13; ähnlich Gerhard loci th. IV, 366 ed. Cotta.
[3] Vgl. Libri symbolici Eccl. ref. ed. Augusti. S. 219.

wenn die Schuld der Nachkommen an der den sündigen Strafzustand verursachenden Sünde genügender als wir sahen, begründet war. Auch will der Satz, daß Gott das Böse auch mit Sündhaftigkeit strafen könne, so angewendet sein, daß nicht die Gerechtigkeit mit der göttlichen Heiligkeit in Collision komme, damit nicht Gott als strafender zu bewirken scheine, was er als gebietender absolut verwirft. Es ist daher nicht zu übersehen, daß in der angeführten Stelle der Apologie sofort beigefügt ist: Tod und leibliche Uebel sammt der tyrannis diaboli seien proprie poenae, worin liegt, daß die Sünde nicht proprie poena ist, vielmehr nur sofern sie ein Uebel, eine Knechtschaft, nicht aber, sofern sie Lust am Verbotenen oder Sünde ist. Aehnlich sieht auch der Heidelberger Katechismus nicht die Erbsünde selbst als Strafe an, sondern sammt dem actuellen Bösen, das aus ihr folgt, als das was oder wofür gestraft wird. Auch Calvin[1] bleibt dabei stehen: Nach Gottes gerechtem Gericht sei durch Adams Thatsünde eine corruptio in ihm entstanden, die sich auf uns vererbe und erst durch Vermittelung dieses Erbes gehe auch auf uns Schuld und Strafe über. Aber die reformirten Dogmatiker wollten gewöhnlich auch unsere vererbte corruptio nicht bloß als strafbar, als Schuld und Strafe contrahirend, sondern als Strafe angesehen wissen,[2] wie diese corruptio für Adam Strafe, nämlich seiner Thatsünde, war; was dann nur durch die vorhin betrachteten Schuldtheorien konnte vermittelt werden, durch welche an Adams Thatsünde seine Nachkommen betheiligt werden sollten. Da diese Theorien nicht genügen, so scheint nur gesagt werden zu können: der reformatorische Canon, daß alles Uebel nur als mit Sünde zusammengeordnet, also als Strafe zu begreifen sei, bleibe auch bei der Erbsünde, sofern sie ein Uebel heißen muß, insofern bewahrt, als dieses Uebel durch eine Sünde, nämlich Adams Thatsünde verursacht sei. Was aber so Strafe ist für Adam, nämlich seine corruptio, muß deshalb nicht auch für die Nachkommen den Charakter persönlicher Strafe haben. Die sie angehende Strafe kann auch erst Folge ihrer eignen Sündhaftigkeit sein.

Dies führt auf das Zweite, die angeborne Sündhaftigkeit als Ursache von Strafe. Da es nicht gelang, den Uebergang der Erbsünde

[1] Heidelb. Kat. Fr. 10. Calvin. Institut. I, 8. 8.

[2] A. Schweizer, Die Glaubenslehre der evangl. reform. Kirche Bd. 2, 83 f. 1847.

selber auf die Einzelnen als eine Strafe für sie nachzuweisen, so hielt man sich besonders lutherischerseits desto mehr daran: Die Erbsünde macht das ganze Geschlecht, in welchem sie ist, strafwürdig. Die Sünde nämlich, wo sie ist, ist Gott schlechthin mißfällig, und jedes Wesen, dem sie eignet, muß der heilige Gott mit Mißfallen und Ungnade ansehen.[1] Aus der natürlichen Sündhaftigkeit ergeben sich nun Mängel und Gebrechen mancher Art, Abneigung gegen das Gute, Neigung zum Bösen; nicht minder Uebel bis zum leiblichen Tod. — Aber kann die göttliche Ungnade sich auf ererbte Sündhaftigkeit ebenso beziehen, wie auf eine durch Schuld zugezogene? Zu ihrer Spitze kommt dieser Punkt in der Frage nach dem Verhältniß der Verdammniß oder des ewigen Todes zur Erbsünde. Beide evangelischen Confessionen lehren: die Erbsünde schon für sich mache der Verdammung würdig.[2] Nun sagt aber andererseits die Concordienformel,[3] daß jeder Einzelne durch eigene Schuld untergeht (sua culpa perit), wie auch in der That nur unter Voraussetzung der eignen freien Schuld des Einzelnen seine Verdammung möglich scheint. Ein ungelöstes Problem ist also auch hier noch stehen geblieben. Die volle und ernste Strafwürdigkeit der Erbsünde für sich bis zur Verdammung wird aber zur klarsten Entscheidung kommen müssen an der Frage: ob alle Menschen und Völker (auch die Kinder), die als Nichtchristen sterben, um der Erbsünde willen ewig verdammt sind? Jene Worte der Augsburgischen Confession denken nicht an die Möglichkeit einer Erlösung im Jenseits, und damit scheint für Alle der terminus gratiae mit dem irdischen Leben abgeschlossen auch für die, die das Evangelium nicht gehört, also auch nicht abgewiesen haben. Luther freilich will namentlich den ungetauft sterbenden Kindern in seinen Privatschriften die Seligkeit nicht absprechen, hofft vielmehr, daß Gott noch Gutes mit ihnen vorhabe. Aber die Bekenntnisse belassen es

[1] F. C. 640b 10.

[2] C. A. II. Vitium originis sei vere peccatum damnans et afferens nunc quoque mortem aeternam his qui non renascuntur per baptismum et Sp. S. F. C. 642, 19: Hoc malum hereditarium est proprie et vere tale, propter quod homo filius irae et damnationis habeatur, nisi Christo inseratur; und ähnlich Heidelb. Katech. Fr. 8. 10. Belg. 15: Sufficit ad generis humani damnationem (so nach Augustin).

[3] 818, 78.

bei der Möglichkeit, daß jemand, ja ganze Massen um der Erbsünde für sich allein willen wirklich und ewig verdammt werden, ohne daß erst noch ein freier persönliche Verantwortung zuziehender Act einzutreten hätte, während doch selbst Adam, trotz seiner Thatsünde aus dem Stande der Unschuld heraus, noch erlösbar ist. Aber damit käme die Universalität des göttlichen Gnadenwillens in Collision, an der die lutherische Kirche doch sonst festhält, sowie das Gewicht, das sie für die Heilsaneignung und für die Lehre von der Prädestination auf das Nichtwiderstreben des Willens legt.

Anmerkung. Angesehene Dogmatiker lehren daher schon im 17. Jahrhundert, daß die Erbsünde für sich nicht adaequata causa damnationis sei.

6. Die Nothwendigkeit einer Fortbildung der evangelischen Lehre erhellt ferner noch besonders aus dem, was die Bekenntnisse über das Verhältniß der actualen Sünde zur zuständlichen lehren. Im Gegensatz zu den römischen Irrthümern wird mit Recht auf die Zuständlichkeit zurückgegangen, aber das peccatum actuale zu wenig in seiner Wichtigkeit und seinem Unterschied von dem originale betrachtet. Zwar in Dingen der bürgerlichen Gerechtigkeit scheint für die Uebertretungen noch auf eine andere Ursächlichkeit als auf die Erbsünde zurückgegangen, denn Sünden dieser Art werden als vermeidlich für jeden Menschen, wenn auch nicht immer und überall bezeichnet,[1] mithin aus noch übriger Freiheit abgeleitet. Hat aber der Mensch an seinem liberum arbitrium noch eine zweite Causalität von möglichem Bösen, so wäre folgerichtig wie erfahrungsgemäß zu sagen: Wie durch Adams freie Thatsünde die Natur verschlechtert wurde, so geschehe das in steigendem Maße durch den Mißbrauch der Reste von Freiheit. Allein andererseits läßt die Concordienformel alle actualen Sünden aus der Erbsünde entstehen,[2] die sie principium et caput omnium peccatorum nennt. Indem sie den Menschen in spiritualer Hinsicht als truncus und lapis bezeichnet, so scheint sie die Erbsünde als eine starre, unbewegliche, überall nur

[1] Apologie 64, 23. C. A. XVIII.

[2] F. C. 640 a, 5 vgl. 2: Die Erbsünde sei radix et scaturigo, woraus omnis generis actualia peccata promanant; 577, 21: Originale p. etiam scaturigo est omnium aliorum actualium peccatorum, ut sunt pravae cogitationes, prava colloquia, prave et scelerate facta und ähnlich die belgische Conf. 15: Malum hereditarium omne peccatorum genus producit.

identische Größe anzusehen, wobei man nicht sieht, wie noch Grade von Schuld und von einem noch steigenden Verderben ihre Stelle behalten sollen. Aber wie die Auffassung aller actualen Sünden als bloßer Früchte der Erbsünde mit den noch belassenen Resten der Freiheit in Widerspruch käme und jede Verantwortlichkeit der einzelnen Personen im strengeren Sinn bedrohen müßte, so entstünden daraus fast noch größere Schwierigkeiten, wenn man auf das Reich der Gnade und der Verdammniß blickt. Denn wenn alle Sünden Früchte, naturnothwendige Folge der Erbsünde wären, so müßte auch die Sünde des Unglaubens, der das Evangelium verwirft und verdammlich macht, Wirkung der Erbsünde sein, und da letztere in Allen ist, in Allen. Die nun doch selig würden trotzdem, daß die Erbsünde sie zur Sünde des Unglaubens treibt, könnten nur Solche sein, in welchen Gottes Allmacht unwiderstehlich den Unglauben überwindet; die aber verdammt werden, nur Solche, die kraft der Erbsünde unwiderstehlich zum Unglauben geführt würden, ohne, wie die ersteren, eine unwiderstehliche Gegenwirkung von Seiten der Gnade zu erfahren. Damit stünden wir an einem doppelten decretum, einem decretum absolutum Electionis für die Einen, Reprobationis für die Andern, wie wir auch zu einer Art von Irresistibilität der gratia kämen, die nothwendig magischen Charakter hätte. Allein andererseits will das die F. C. doch selbst wieder nicht. In dem Abschnitt de aeterna Praedestinatione et Electione dei wird es verworfen, als Ursache der Verdammung des Bösen ein decretum Reprobationis auch nur in dem Sinn der Vernachlässigung der einen, der Nichtgewährung der unerläßlichen Mittel zum Glauben anzusehen; da wird auch auf die resistibilitas gratiae zurückgegangen, um sie nicht einem physischen Proceß anheim fallen zu lassen.[1] Da wird die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens gelehrt und dieser als nur durch die Schuld des Menschen in seiner Ausführung unterbrochen gesetzt. Aber das geht damit nicht zusammen, daß alle actualen Sünden, auch der Unglaube, aus der Erbsünde als zureichendem necessitirendem Grunde hervorgehen.

Wir können daher die einer Fortbildung bedürftigen Punkte der evangelischen Kirchenlehre in Beziehung auf die Sünde der Menschheit unter folgende Gesichtspunkte zusammenfassen:

[1] F. C. 808, 40 ff.

1) Es ist, was dem Gattungsleben und was dem Personleben in Betreff der Sünde zukomme, noch nicht genügend unterschieden, begrenzt und vereinigt, weder in Beziehung auf den Antheil des Einzelnen an der Sünde überhaupt, sowie an der Schuld und Strafwürdigkeit derselben, noch in Beziehung auf das Verhältniß des actualen Bösen zum zuständlichen.

2) Die göttliche Weltordnung anlangend ist noch nicht genügend gezeigt, wie mit der allgemeinen, natürlichen Verbreitung des Bösen die Heiligkeit und Güte Gottes bestehe; endlich ob die Anwendung der Begriffe von Schuld und Strafwürdigkeit auf die Erbsünde mit Gottes Gerechtigkeit sich reime.

Wenn nun aber gleich in den erwähnten Beziehungen der kirchlichen Lehre noch die Vollendung, der F. C. insonderheit die harmonische Ineinsbildung der Elemente fehlt, indem sie für die Verdammniß der Einzelnen deren persönliche Schuld voraussetzt, dagegen bei ihrer Lehre von der Gattungssünde keinen Raum für solche persönliche und vermeidliche Schuld läßt, so ist doch das religiöse Bewußtsein von ihr insoweit richtig und treu ausgesprochen, als es ihr um folgende Sätze zu thun ist:

1) Von Gott kommt nichts Böses; aber alles Gute stammt in letzter Beziehung von ihm.

3) Wo die erlösende Gnade noch nicht hingereicht hat, da ist Herrschaft des Bösen.

3) Gleichwohl ist das Böse nur in der Creatur begründet, so daß sie schuld ist, wenn sie verloren geht, womit aber nicht gesagt ist, daß das Heil und das Gute ihr Werk oder Verdienst sei.

4) Verbliebe es bei der Macht, die das Böse in der Menschheit gewonnen hat, so bliebe der Mensch in der Unseligkeit und wäre verloren.

## C.

## Dogmatische Lehre vom Wesen des Bösen.

### § 76. Uebersicht über die möglichen Begriffsbestimmungen. Einleitung.

**Die richtige Begriffsbestimmung des Bösen hängt, da es immer Widerspruch gegen das Göttliche ist, in letzter Beziehung von dem**

**wahren Begriff Gottes ab. Dieser gestattet nicht, das Böse nur physisch und ästhetisch, nur juridisch oder subjectiv moralisch, noch endlich ausschließlich religiös aufzufassen, sondern verlangt, daß das Wahre all dieser Standpunkte vereinigt werde.**

Literatur: s. o. § 74, besonders J. Müller und Rothe a. a. O. Liebner, Kieler Allg. Monatsschr. f. Wiss. u. Lit. Juli 1851 S. 163 f. Martensen, Die christl. Ethik I. A. 3. 1878. S. 441 ff. II, 1878. S. 1—164. Chr. Fr. Schmid, De peccato. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung. Bd. 3. S. 286—338. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins 1878. S. 21—46 (beurtheilt J. Müller und Ritschl). Biedermann, Christl. Dogmatik 1869. S. 411 ff. 594 ff. 669 ff. Schweizer, Die christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen I, 329. § 97. 1863. W. Vilmar, Was faßt der bibl. Begriff d. Sünde in sich und gibt es nach diesem eine Erbsünde? Cassel 1840.

Anmerkung. Der christliche Gottesbegriff, wie der erste Theil ihn behandelt hat, muß dadurch seine fundamentale Stellung bewähren, daß er für alle Hauptlehren sich als das Regulativ erweist und damit dem systematischen Zusammenhang dient. In der That wird auch der objective, wissenschaftliche Begriff des Bösen, den wir suchen, nur durch den Rückgang auf den Begriff des schlechthin Guten, d. h. Gottes möglich sein, dessen Gegentheil oder Widerspruch es ist. Gott, das Urgute ist das durch sich selbst gewisse Maß für alle Werthung. Das Licht offenbart sowohl was es selbst als was sein Gegentheil ist, aber die Finsterniß kann nicht sich selbst erleuchten. Verum index sui et oppositi. Zwar könnte näher zu liegen scheinen, zu dem Urstande statt zur Gotteslehre zurückzugreifen, indem das Normale entscheiden müsse, was das Abnorme sei. Aber von dem Urstand, der doch auch noch nicht die absolute Wirklichkeit der Idee des Menschen war, haben wir kein so unmittelbares Wissen wie von Gott, und da der Mensch zu Gottes Ebenbild geschaffen ward, so weist uns auch dieses auf Gott als die letzte und sicherste Quelle wissenschaftlicher Erkenntniß des Guten wie des Bösen zurück.[1] Wie nun aber das Böse den verschiedenen Bestimmungen des Gottesbegriffs widersprechend ist, so sind auch ebenso viele verschiedene Auffassungen des Bösen möglich. In seiner Mannigfaltigkeit hat das Böse auch seine Einheit, aber nur dadurch, daß es in all seinen Formen Widerspruch gegen das Gute ist. Die mannigfachen möglichen Auffassungen des Bösen werden daher construirbar sein mittelst des Begriffs des vollkommen Guten oder Gottes, der sich explicirt in der Eigenschaftenlehre. Der wahre oder christliche Gottesbegriff faßt aber und zwar unter dem Charakter der heiligen Liebe in sich zusammen einmal physische Bestimmungen; denn Gott ist das unendliche Sein, das allmächtige Leben, die absolute Harmonie und Schönheit. Er ist ferner die absolute Intelligenz und Allwissenheit. Er ist aber auch negativ ethisch die absolute Gerechtigkeit, positiv die heilige Liebe und Weisheit, in all diesem zusammen aber die schlechthin vollkommene, selige und

[1] Die relative Selbständigkeit und der Unterschied des Sittlichen von dem Religiösen ist damit nicht ausgeschlossen, wohl aber ihre gemeinsame Wurzel berücksichtigt.

herrliche Persönlichkeit, die trinitarisch gedacht sein will. Liegt nun in diesen Bestimmungen die Fülle des Guten, so wird von hier aus auch das Gebiet des möglichen Widerspruchs wider das Gute überhaupt, sowie der Auffassungen dieses Widerspruchs überschaut, eingetheilt und beurtheilt werden können. Die Differenzen in den Auffassungen des Bösen werden darin begründet sein, daß sie das Gute in seiner Ganzheit, dem das Böse entgegensteht, mit diesem oder jenem einzelnen Moment des Gottesbegriffs, das doch nicht das Ganze ist, verwechseln; an der Totalität des Gottesbegriffs aber wird der Maßstab zur Beurtheilung aller möglichen Auffassungen desselben gegeben sein. Allerdings scheinen diejenigen Auffassungen des Bösen von dieser Ableitung nicht erreicht zu werden, die dasselbe als bloßen Schein ansehen. Aber entweder leugnen diese ganz und gar das Dasein desselben, lehnen also das Problem selber, mit dem wir uns beschäftigen ab und so haben wir mit ihnen nichts zu thun, oder erkennen sie wenigstens den Schein des Bösen als existirenden an, haben ihn also zu erklären und werden daher, da Gott die Wahrheit ist und das Urwissen, es als Widerspruch hiergegen ansehen müssen, also sich gleichfalls in unsere Ableitung der möglichen Widersprüche gegen Gott einfügen.

1. Die physische Auffassung des Bösen. So groß die Macht des Bösen erfahrungsmäßig ist, so ist es doch nicht das Erste, Absolute, gleichaltrig mit dem Guten, zeigt vielmehr seine Abhängigkeit von diesem darin, daß es begrifflich gar nicht kann als das Erste, ja nicht ohne das Gute gedacht werden, dessen Widersacher es doch ist. Das Gute kann ohne Widerspruch gedacht werden, auch ohne das wirkliche Böse, aber nicht so das Böse; es ist Widerspruch gegen ein Gutes, das von ihm vorausgesetzt ist, und ohne das es selbst nicht Halt und Existenz hätte. Schon darin zeigt sich der Widerspruch, in welchen das Böse auch mit sich selbst verwickelt ist und die übergreifende Macht des Guten, dem gegenüber das Böse sich als ein Nachgebornes, nicht Ursprüngliches bekennen muß, das daher schon metaphysisch auf Absolutheit nicht Anspruch machen kann. Aber diese Einsicht, daß das Böse nicht kann für sich subsistiren, daß es substanzielles Sein immer nur borgen muß vom Guten, dessen Kräfte es verkehrt und mißbraucht, ist doch nicht allgemein. Sondern mit dem Mangel an Einsicht, daß dem Guten die Absolutheit zukommt und ihm allein, sind in verschiedener Weise alle bloß physischen Bestimmungen des Bösen behaftet, welche in der göttlichen Sphäre, wie in der Welt oder doch in der letzteren zwei wesentlich coordinirte reale Mächte statuiren und in der Annahme, daß das Gute ohne sein Gegentheil nicht sei, noch begriffs-

gemäß sein könne, irgend einer Form des Dualismus huldigen. Der theologische Dualismus nun, der in der göttlichen Sphäre selbst zwei feindselige Principien setzt, ist schon durch die Gotteslehre zu beseitigen gewesen. Der kosmologische, der uns hier allein näher angeht, würde im Allgemeinen widerlegt sein, wenn wir als seine Consequenz den theologischen aufzeigen könnten. Bei den verschiedenen möglichen Formen des kosmologischen Dualismus können wir aber von derjenigen absehen, welche das Sein der Welt überhaupt als böse ansieht;[1] denn diese hätte in der Welt für sich keinen Zwiespalt mehr, sondern ein Zwiespalt wäre nur zwischen Gott und der Welt, oder Gott, der eine Welt setzend mit sich selbst in Widerspruch tritt. Gehört die ganze Welt zum Bösen, so hätte sie auch kein sittliches Ziel, und gut wäre nur ihre Vernichtung, und bloß insofern könnte die Welt ein dualistisches Element in sich tragen, als sie in der Annäherung an die Vernichtung oder das Nichts begriffen gedacht würde, welches als das Gute zu gelten habe. Aber auch so muß von diesem Standpunkt aus jedes positive sittliche Ideal und damit auch der Begriff des Bösen gänzlich geleugnet werden, wenn nicht folgewidrig doch wieder das Gute in etwas anderem als in der Vernichtung gesehen wird.

Dagegen sind andere dualistische Auffassungen des Bösen möglich, die in der Welt eine Mischung von Gutem und Bösem sehen und zwar als von Natur wesentlich ihr anhaftend. Das ist in dreifacher Weise möglich. Man kann einmal das Böse in der natürlichen Schranke sehen, die dem Endlichen entweder durch sein Sein neben Gott oder durch das Werden auferlegt ist. Da wäre es bös, weil es nicht unendliche und vollkommene Realität, wie Gott hat. Es kann aber auch das Böse darin gefunden werden, daß in dem Makrokosmus nicht harmonische, sondern widerstreitende natürliche Principien seien, welche Störungen des Lebens und Disharmonien hervorrufen. Und endlich kann speciell im Menschen dem Mikrokosmus eine coordinirte natürliche Mischung von Gutem und Bösem statuirt werden, indem in ihm eine materielle geistwidrige Natur mit dem geistigen Princip zusammengordnet sei.

[1] Wie z. B. der Buddhismus und neuere philosophische Erscheinungen der Schopenhauerschen Gattung, die aber besonders deutlich den Dualismus auch in das Urwesen hinein verlegen.

Der Sinn der ersten Meinung, daß das Böse eine Schranke sei, ist näher dieser: Gott sei das reine unendliche Sein, er allein das Wahre, Reale und Gute; die Welt neben ihm habe zwar auch Antheil an dem Sein und daher an dem Guten, aber sie sei unvollkommenes, weil begrenztes Gutes; denn sie sei nicht Gott, sondern verschieden von ihm durch Endlichkeit oder dadurch, daß sie mit einer Schranke (limes) behaftet ist. Sie sei aus Sein und nicht Sein zusammengewoben. So Leibniz in seiner Theodicee. In Vermischung des metaphysischen Seins mit dem ethischen wird hier angenommen, das Reale sollte, sofern es allein das Gute ist, nicht begrenzt sein, Begrenztheit also bringe den Charakter des Bösen mit sich. Auch ist hier die Voraussetzung, daß es nur Eine Art der Realität gebe, nämlich die Gottes, an welcher aber alles Endliche seinen verschieden bemessenen Antheil erhalten habe, wobei der Grundunterschied zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Welt (im Widerspruch mit dem Schöpfungsbegriff) übersehen ist, der darin besteht, daß Gottes Realität allein Aseität ist, die Realität der Welt aber erst von Gott gesetzt. Es hängt daher diese Ansicht mit dem Emanatismus zusammen. Dieser sah in der local vorgestellten Entfernung des aus Gott Ausfließenden eine das Gute theilende oder begrenzende Macht. Aber da wäre die Welt nur das getheilte Göttliche selbst, das darin leidentlich geworden wäre im Widerspruch mit dem Schöpfungsbegriff. Das Böse wäre ein Mangel des Seins, nicht zu trennen von einer wirklichen Welt, und zur Vollkommenheit könnte die Welt auch hier nur kommen, wenn sie das unendliche Sein, also Gott geworden wäre, als Welt aber zu sein aufgehört hätte, also wieder vernichtet wäre. Als endliche aber wäre die Welt böse. Das ist nun freilich eine nur zu alltägliche Ausflucht, daß wir als endliche, beschränkte und schwache Wesen mit dem Bösen behaftet seien und daß Vollkommenheit nicht könne eine uns ernstlich geltende Forderung sein. Aber das Wesen der Endlichkeit besteht principiell nur darin, daß die Welt nicht aus sich und durch sich ist: dagegen durch die göttliche Setzung für sich ist noch keine Unvollkommenheit, geschweige denn Böses gesetzt. Denn sie soll nicht Gott sein. Freilich vereinigt Gott alle Vollkommenheiten in sich, während die endlichen Wesen nur dadurch können viele und verschiedene sein, daß sie nicht alle gleichmäßig diese Vollkommenheiten haben. Aber

wie der Mangel metaphysischer Vollkommenheiten noch nicht Sünde ist, so ist umgekehrt ethische Vollkommenheit mit Endlichkeit wohl vereinbar. Nur das ist zu sagen: Das Böse ist blos da möglich, wo Endlichkeit ist, denn es ist auch ein Mangel, und Mangel kann nur sein, wo Endlichkeit; aber es ist auch noch etwas Weiteres, nämlich Mangel dessen, was dasein sollte, ein Mangel, der gegen die Idee des Menschen, dieses endlichen Wesens, einen Widerspruch bildet. Der Mangel, der im Bösen ist, ist mit der Endlichkeit noch gar nicht gegeben. Ja es ist mit dem Bösen auch eine Kraft verbunden und es gibt sehr energische Formen derjenigen Negation, die das Böse ist, nämlich durch einen Mißbrauch der an sich guten Kräfte, die das Böse für sich verwendet. Die Definition des Bösen als Schranke oder Endlichkeit ist also einerseits zu weit greifend, schreibt dem Bösen eine zu große Gewalt und Ausdehnung zu; denn ist die Endlichkeit als solche schon böse, so ist das Böse unvermeidlich und ewig; andererseits ist von der Macht und dem Wirken des Guten zu gering gedacht. Dieses beansprucht gerade, daß das Endliche verwandelt werde in gestaltete Wirklichkeit des Guten, und die Kehrseite dieser scheinbar strengen Form des Dualismus wäre also Fallenlassen der sittlichen Aufgabe. Sittliche Vollkommenheit wäre da Aufhebung der besonderen Existenz und könnte nicht in Wahrheit Aufgabe sein. Was ist nun aber die Ursache von diesem Irrthum, der in mannigfaltigen auch mystischen Formen immer wiederkehrt? Nichts anderes als die Nichtunterscheidung der extensiven physischen Unendlichkeit, die freilich nur Gott, nicht aber dem Geschöpf zukommen kann, und der intensiven Unendlichkeit des guten und unendlich werthvollen Seins, das auch Raum hat in einem Wesen, das metaphysisch betrachtet, endlich ist; denn metaphysische Endlichkeit eignet sich gar wohl zur Verwirklichungsform von intensiv Unendlichem.

Besser ist die Definition des Bösen, welche sich an das *Werden* hält, in diesem eine wesentliche Schranke sieht und sagt: Wo Werden ist, da sei noch Unvollkommenheit, ohne Werden aber könne nichts Lebendiges, Creatürliches in der Welt gedacht werden. Hier bleibt wenigstens die Forderung des Fortschreitens zum Besseren vorbehalten. Aber dennoch, wollte man das Endliche schon böse nennen, weil es vollkommen erst zu werden hat, so wäre das wieder nur scheinbar große sittliche Strenge. Denn wenn das Böse nur in dem Werden bestehen

soll, das doch Gott als Schöpfer gewollt hat, so muß seine absolute Verwerflichkeit aufhören. Das noch nicht Realisirthaben des Begriffs kann an sich noch nicht tadelnswerth sein, wenn das einerschaffene Lebensgesetz selber die Allmählichkeit des Werdens vorschreibt. Bös wird die Allmählichkeit erst, wenn die Entwickelung statt fortzuschreiten ins Stocken kommt. Da beginnt aber noch etwas Anderes als bloßer Mangel an Vollkommenheit des Erkennens und Willens, nämlich eine Hemmung und Störung, eine Verkehrung der begriffsmäßigen Entwickelung in eine begriffswidrige. Da ist statt des Vorwärtsgehens eine rückläufige Bewegung, die in der Entwickelung immer Mißbildungen hervorruft; oder in anderem Bilde: da ist statt Fortschreitens in gerader Linie ein Zurseitegehen auf einen Abweg, von dem nur Umkehr retten kann.

Anmerkung. Schon dieser kosmologische Dualismus muß auch in der That in die Gottesidee verfälschend eindringen; denn Gott soll, um eine Welt zu schaffen, ein Ungöttliches, ja Widergöttliches zur Hülfe haben nehmen müssen; heiße dieses auch nur Negation. Mit ihr soll schon das Böse gegeben sein. Sofern die soeben besprochene Meinung in der Schranke eine positiv hemmende Macht sieht, so führt das zu der Ansicht über, welche die Schranke gleichsam verdichtet zu einer bösen oder störrigen Materie, die einer guten Ordnung widerstrebt.

Die andere physische Auffassung sieht in dem Bösen den Gegensatz gegen Ordnung, Harmonie, Schönheit, aus widersprechenden Principien in ihr entstanden. — Allein ist diese Harmonie nur physisch oder nur ästhetisch aufgefaßt, so würde das Böse nur das Schädliche oder Häßliche, mit dem Uebel identisch, höchstens das Unanständige sein, also nur Widerspruch gegen endliche Schönheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit. Aber Schädliches und Häßliches, wie Vergänglichkeit und Tod, ist nicht bös, sondern wenigstens die deutsche Sprache unterscheidet Derartiges als Uebel bestimmt von dem Bösen. Ja was im Endlichen einzeln genommen schädlich oder eine Dissonanz ist, kann im Großen nützlich sein oder zum Eindruck der Schönheit beitragen, z. B. im Drama und in der Musik. Bei solcher ästhetischen Definition wäre zu sagen, daß das Böse an seinem Ort auch könne gut sein, was der strengere Dualismus doch nicht wagt, und da zerflösse der Unterschied zwischen gut und bös. Diese Ansicht mag immerhin logisch befriedigender heißen als der eigentliche Dualismus, weil sie was von Gott ist, auch nicht als bös verwirft. Aber sie verletzt um so tiefer das sittliche Bewußtsein, weil sie alles Böse nur in einen subjectiven Schein

verwandeln muß, welcher entstehe, wenn die Betrachtung das Einzelne nicht im Zusammenhange des Ganzen sehe. Das ethische Gebiet würde da verletzt und Gesetzen geopfert, die nicht die seinen sind, sei es der Natur oder des Schönen, Gesetzen, wonach der Contrast auch des Guten und Bösen zum Begriff oder zur Güte der Welt gehörte. So gewiß das Ethische im Gebiet der Vernunftwesen auf allgemeine Gültigkeit Anspruch macht, so gewiß kann eine sittliche Ordnung damit nicht bestehen, daß das Sittliche ästhetischen Gesetzen untergeordnet wird. — Besser daher ist schon die Auffassung, die in Gott das Princip der Ordnung, im Bösen das der guten Ordnung Widersprechende der Willkür oder des Zufalls, das Chaotische sieht. Aber da kommt es doch erst wieder darauf an: ist diese Ordnung nur als nützlich und schön oder auch als die in sich nothwendige gute gedacht. Denn ist das Böse nicht als Widerspruch gegen eine absolut werthvolle Ordnung vorgestellt, so wird immer wieder der Rückfall zum ästhetischen Standpunkt sich ergeben, der mit dem Bösen sich dadurch zurechtsetzt, daß es, wenn auch im Einzelnen störend, im großen Ganzen der Weltordnung gut sei. Wollte aber das Böse nur in einem objectiven chaotischen Zustand gesehen werden, so wäre zu sagen: Ohne subjectiven Willen kann es kein Böses geben. Ein objectives kosmisches Chaos ist noch nicht Böses.

Eine dritte Form des Dualismus will nun das Böse in der That im Menschen selber sehen, in welchem von Natur zwei sich wesentlich widersprechende Principien seien, Geist und Materie, welche als beseelte zu seinem Leibe geworden ist, aber ihren eigenen Gesetzen folgt. Die materielle Leiblichkeit ziehe den Geist herab, beflecke ihn und bringe durch die niedrigen Begehrungen des Leibes in die ursprüngliche Constitution des Menschen einen Widerspruch. Aber bei dieser Ansicht wäre für leiblich-geistige Wesen Reinheit nicht möglich. Und nicht bloß die Begriffe der Freiheit, Schuld, Strafe würden verletzt oder hinfällig, auch der Proceß der Besserung müßte ein physischer werden; die Befreiung vom Bösen müßte in der Trennung vom Leibe gesucht werden, damit der in sich rein gedachte Geist nur mit sich selber zu thun habe. Wenn das ziehende Gewicht der mit dem Geist verbundenen Leiblichkeit auf diesen so einwirkt, daß daraus Sünde entsteht, so ist davon doch nicht bloße Schwäche oder Leidentlichkeit des Geistes die Ursache, sondern damit das

Böse wirklich werde, muß doch der Geist mit seinem Willen dabei sein, in die Lust einwilligen. Aber daß dieses geschehe, das folgt ja, wie dieser Dualismus selbst zugeben muß, nicht aus dem Begriffe des Geistes, sondern das ist mit dem Gesetze des Geistes im Widerspruch, das an ihn seine unbedingte Forderung stellt. Muß nun im Geiste selber der Fehler liegen, so käme es gerade darauf an, diesen Kern des Bösen in dem Geiste aufzudecken, mit welchem auch Sinnlichkeit gegeben ist.

Anmerkung. Auch Rothe geht für das Böse auf die Materie zurück und gibt selbst in seiner Theorie etwas Dualistisches zu, sieht die Materie als das Gottwidrige an, ohne das eine Welt nicht hätte können geschaffen werden, nicht bloß als den Stoff, der für die creatürlichen Gebilde überhaupt eine Voraussetzung sei. Aber daneben kommt ihm doch auch die Freiheit als ein Factor im Bösen wesentlich mit in Betracht.

2. Es weisen alle möglichen bisher betrachteten physischen Auffassungen des Bösen durch ihre Mängel auf den Begriff eines absoluten allgemeinen Gesetzes zurück, ohne das über Böses, im Unterschied von Schranke, Unvollkommenheit, Uebel, nicht eigentlich geredet werden kann, eines Gesetzes, dem Endlichkeit, Werden und Leiblichkeit nicht entgegen sind, das dieselben vielmehr einschließt und umfaßt, das aber auch nicht wie ein bloßes Naturgesetz necessitirend das Gute wirkt, sondern das für mögliche Störung der sittlichen Ordnung und Harmonie Raum läßt. Bevor wir zu den dieses anerkennenden Ansichten übergehen, ist noch die rein intellectualistische Auffassung des Bösen zu betrachten.

Hier findet zunächst die Meinung ihre Stelle, die das Böse zwar nicht schlechtweg als nicht seiend leugnen will, aber dasselbe als einen wirklich vorhandenen Schein ansieht, der sich gerade an das Bewußtsein von einem Gesetz hefte. Reiche nämlich die Idee der sittlichen Vollkommenheit oder das Bewußtsein vom Gesetz hinein in die Anfänge menschlichen Daseins, die unmöglich jener Idee schon entsprechen können, so lasse Das den an sich nicht bösen sondern guten Anfang dem Menschen als verwerflich und bös erscheinen, und dieser Schein bilde einen Impuls, um die erste, unvollkommne Daseinsstufe zu überschreiten. Das Bewußtsein eines allgemeinen absoluten Gesetzes erzeuge also den Schein des Bösen, auch wo es nicht vorhanden, oder ein irriger Weise böses Gewissen. — Die Erlösung wäre da die Befreiung von solchem Irrthum, also die Erkenntniß, daß

das Werden und die damit gegebene relative Unvollkommenheit nicht bös, sondern absolut, von Gott aus betrachtet, etwas Gutes ist. Allein mit diesem allerdings nicht seinsollenden Schein ist das Böse überhaupt noch nicht umspannt oder begriffen. Denn es ist auch und vor Allem Widerspruch gegen die normale, im richtig gedachten Gesetz mit enthaltene Form des Werdens. — Verwandt hiermit ist die oft gehörte Formel: Der Sündenfall sei der erste Schritt auf dem Wege der sittlichen Entwickelung, der Riesenschritt der Menschheit,[1] indem der Anfang (Instinct, Naturtrieb) noch bloße sittliche Indifferenz, Unmündigkeit, also vorsittlich sei.[2] Gewiß ist der Fortschritt zur Erkenntniß des Gesetzes und zur Bethätigung der Freiheit an sich wirklich gut und nothwendig; aber daß diese Bethätigung nur eine widergesetzliche sein könne statt eine gesetzmäßige zu sein, das ist mit der Freiheit nicht gegeben, und die Erkenntniß der Nothwendigkeit des Fortganges zu freier That ist noch nicht Erkenntniß der Nothwendigkeit oder Güte des Widerspruches der Freiheit gegen das Gesetz, so daß wiederum das Wesen des Bösen nicht erreicht oder richtig beschrieben ist, wenn es bezeichnet wird nur als der Uebergang zu bewußtem, freiem Dasein, der dem aus dem kindlichen Zustand Herausgetretenen irrig als Sünde erschien.

Eine andere Form der intellectualistischen Auffassung des Bösen ist die besonders in der griechischen Philosophie einheimische. Neben dem Sinn für das Schöne ist der hellenische Geist besonders von Begeisterung für die Weisheit erfüllt. Wird nun sie als Mittelpunkt und Kraft alles Guten angesehen, so ist das Gegentheil des Guten oder das Böse das Irrationale, die Unwissenheit oder Thorheit. Und in der That haben nicht bloß Sokrates und Platon, sondern auch das A. T. (s. o.) das Böse so bezeichnet. Es ist auch eine wichtige Seite im Begriff des Bösen, daß ihm die Wahrheit fehlt, daß es falscher Schein oder Täuschung und Lüge ist. Ja auch das ist zuzugeben, daß mit vollkommener Erkenntniß Böses nicht könnte zusammen sein, wie es ohne ein sittliches

[1] Vgl. Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft WW. 1838. IX S. 387 ff. Dem ähnlich ist, wenn Hegel das Paradies einen Thiergarten, den Austritt aus demselben den Anfang menschlicher Entwickelung nennt. Die anfängliche Unschuld sei vielmehr zu überschreitende Rohheit, aber das Heraustreten aus diesem geistwidrigen Zustand erscheine als Verlust der Unschuld, als Entzweiung mit sich.

[2] Vgl. Biedermann a. a. O. S. 600 § 666.

Wissen Böses nicht gäbe. Nur folgt daraus nicht, daß es bloß Abnormität und Schwäche der Vernunft sei, daß es der bloßen Intelligenz ohne Willen weiche, oder daß die Erkenntniß den Willen sicher determinire. Die Erkenntniß selber ist in ihrer Action auch vom guten Willen abhängig, und, wie schon Aristoteles dem Platon entgegenhält: Unwissenheit, Irrthum kann auch Schuld sein. Das Böse hat also seine Stelle in der Mitte zwischen dem Nichtswissen vom Guten — es setzt ein gewisses sittliches Wissen voraus — und zwischen der vollkommenen Erkenntniß, die aber durch den Willen mitbedingt ist. Jedoch genügt die Beschreibung des Bösen als bloßen Nichtwissens oder als Thorheit auch deshalb noch nicht, weil bloße Klugheit, auch wenn sie Böses meidet, noch nicht sittlich gut ist. Endlich mit Unwissenheit kann das Böse nicht identisch sein, weil vielmehr Mangel an Erkenntniß nothwendig in die Anfänge unschuldiger menschlicher Entwickelung fällt.[1] Es muß also auch der Wille für den Begriff des Bösen in Betracht kommen. Das geschieht von Seiten der übrigen Auffassungen des Bösen.

3. Die juridische Auffassung des Bösen. Ein fester Boden für die Bezeichnung des Bösen nach seinem Wesen ergibt sich erst, wo die Idee des objectiven Rechtes und Gesetzes aufgeht oder mit dem juridischen

[1] Auch Ritschl III, 338 gehört hierher, wenn er meint, daß Gott alle Sünde, die nicht die endgültige Absicht des Widerspruchs gegen den erkannten Willen Gottes habe (und ob es eine solche gebe, läßt er zweifelhaft), nur als Sünde der Unwissenheit beurtheile und deshalb die Menschen nicht strafen könne: ein Satz, auf dem er seine ganze Versöhnungstheorie aufbaut. Wenn die göttliche Betrachtung den Willen gänzlich außer Acht läßt, so muß das auch die menschliche, um wahr zu sein, thun. Ist aber nach der wahren Betrachtung von dem Willen und der Freiheit bei dem Bösen abzusehen, so kommt überhaupt Böses nur nach einer dem Menschen auferlegten Nothwendigkeit und in bloßer Blindheit zu Stande. Dann aber sieht man wieder nicht, wie die christliche Weltanschauung die Sünde als etwas „beurtheilen" darf, „das weder in der göttlichen Weltordnung, noch in der Freiheitsanlage der Menschen einen nöthigenden Grund finde." Diese Sätze reimen sich wohl nicht anders zusammen, als durch die Annahme einer doppelten und widersprechenden Form der Wahrheit. Die wissenschaftliche, theologische Erkenntniß wird die Betrachtungsweise Gottes sich anzueignen haben, während die populäre daran haften bleibt, die Sünde nicht als Folge der göttlichen Weltordnung, nicht als Werk einer necessitirten Bethätigung der Freiheitsanlage (was ein Sideroxylon wäre), sondern als ein Werk des Willens zu beurtheilen, dem sie nicht zugenöthigt sei. Uebrigens werden wir unten sehen, daß Ritschls „Unwissenheitssünde" auch Ueberspannung und Verkehrung einer allerdings wichtigen Seite der Wahrheit ist.

Standpunkt, der in dem Bösen die Verletzung des schlechthin berechtigten Gesetzes sieht. So ist das Böse das Unrecht,[1] die Gesetzwidrigkeit, ein fruchtbarer Begriff, aus welchem sich Schuld und Strafe für den mit Willen ausgestatteten Menschen werden entwickeln lassen. Am kräftigsten tritt dieser Standpunkt in der Gesetzesreligion A. T. auf, in der das Gewissensgesetz zu objectiver Festigkeit gedeiht; da ist nicht mehr nach paganischer Weise möglich, das Böse doch wieder irgendwie gut zu nennen oder es dem Guten in dem Rechte auf Existenz gleichzustellen, worin eben der Dualismus liegt, der ein Verzagen an dem ausschließlichen absoluten Rechte des sittlich Guten ist. Gleichwohl hat auch der juridische Standpunkt noch seine Unvollkommenheiten an sich, er ist sogar für sich eigenthümlichen Gefahren in Schätzung des Bösen ausgesetzt.

Einmal nämlich erlangt der gesetzliche Standpunkt die concretere Erkenntniß von gut und böse nur durch die concreten Gebote und Satzungen, die bestimmte Leistungen als Gutes fordern und bestimmtes Böses verbieten.[2] Aber die Mannigfaltigkeit des Lebens ist unendlich, und die einzelnen Vorschriften, ob sie auch bis in die Zehntausende sich mehrten, umfassen nie das ganze Gebiet des Sittlichen, sondern lassen immer noch Vieles sittlich unbestimmt, also viel Böses unerkannt. Wenn für böse nur genommen würde, was durch positives Verbot verboten ist, so bliebe Vieles sittlich indifferent; daher das Christenthum nicht durch Mehrung der Satzungen und Gebote die sittliche Erkenntniß von gut und böse vollenden will, sondern durch die Anschauung des lebendigen persönlichen Gesetzes, Christus, in welchem das Gute als lebensvolle unendlich fruchtbare Kraft auftritt, woran der Mensch durch den Geist der Liebe und Weisheit Antheil und damit die Fähigkeit der sittlichen Bewältigung jener unendlichen Mannigfaltigkeit empfängt.

Ferner fehlte es dem Standpunkt der bloßen gesetzlichen Positivität noch an Erkenntniß der inneren Güte des Gesetzes und seiner idealen Schönheit, daher auch an der freien Lust zu demselben. Da würde also eine mechanische Behandlung sittlicher Aufgaben noch nicht als Sünde; die Einsicht in die innere Güte des Guten, damit es gewollt werden

[1] 1 Joh. 3, 4.

[2] Die Definition des Bösen als des Widerspruches gegen das Gesetz bliebe sonst nur formal.

könne, weil es das Gute ist, wäre noch nicht als sittliches Erforderniß erkannt. Dazu kommt ein Drittes.

Mit der Zersplitterung des einen Gesetzes in eine Vielheit hängt auch eine Veräußerlichung zusammen, nämlich die Richtung auf einen Gehorsam durch äußere Leistungen oder Werke unter Zurückstellung der inneren, einheitlichen Gesinnung. Den Buchstaben des Gesetzes kann der Mensch auch aus den egoistischen Motiven der Furcht oder der Hoffnung auf Lohn erfüllen wollen. Aber diesen Egoismus erkennt der gesetzliche Standpunkt für sich nicht. Da es also dem nur legalen Standpunkt an der Einsicht fehlt, daß zur Güte der Handlungen nicht ein blinder Gesetzesgehorsam genüge, und daß wie eigene sittliche Erkenntniß, so innere Lust an der Güte des Gesetzes dazu gehöre: so muß ihm gar viel Böses entgehen und die Sündigkeit der bloß knechtischen Stellung zum Guten bleibt unerkannt. Weil aber allerdings des Gesetzes Buchstabe in mancher Hinsicht erfüllbar ist, so entzieht sich dem vereinzelnden Blicke leicht die sittliche Gesammtbeschaffenheit in Stolz und Werkegerechtigkeit, obwohl doch schon das A. T., indem es auch das böse Gelüsten verbietet, das sittliche Urtheil auch nach innen weist.[1]

4. Die Wichtigkeit der Gesinnung für die richtige Auffassung des Wesens des Bösen erkennt nun der subjectiv-moralische Standpunkt an. Das entspricht auch insofern dem göttlichen Gesetz, als sich dieses vor Allem an den Geist wendet und von ihm die Hingabe verlangt, die ohne gute Gesinnung eine nicht aufrichtige wäre. Gleichwohl, wenn nur die gute Gesinnung als das alles Entscheidende wollte hingestellt werden, so

[1] Zur moralischen Auffassung des Bösen gehört die überaus häufige Bezeichnung, daß sein Princip Selbstliebe, φιλαυτία sei. Sie genügt nicht, weil das wahre Selbst zu lieben ist, worin aber das falsche bestehe, gibt diese Bezeichnung nicht an. Gewöhnlich wird bei ihr, wie noch mehr bei dem „Egoismus" an die socialen Verhältnisse gedacht, an den Sinn, der sich selbst zum Zwecke setzt, für den die Andern nur als Mittel verwendet werden, statt auch sich selbst als Mittel für sie zu wollen. Allein da zwischen Egoität und Egoismus wohl zu unterscheiden ist und jene Bezeichnung auch nicht angibt, woran beides erkennbar sei, so leistet sie wissenschaftlich um so weniger, als dabei das Verhältniß zu Gott noch nicht berücksichtigt ist, der theils als der Gesetzgeber, auch für die socialen Verhältnisse, theils unmittelbar als Object eines sittlichen Verhaltens in Betracht kommt. Denn die Frömmigkeit ist auch ein Theil des sittlichen Gebietes. Näheres hierüber s. u. § 77.

ergäbe sich wieder eine falsche Auffassung. Soll die gute Meinung oder Absicht für sich und überhaupt der Handlung den Charakter der Güte verleihen, so wird der Zweck die Mittel heiligen können, auch darauf nicht geachtet werden, ob der objective Zweck in sich gut ist, sondern nur ob er von dem Subject für gut genommen wird. Dadurch wird aber die objective Welt der Zwecke zu etwas Zufälligem und Gleichgültigem. Denn kommt es lediglich auf das subjective Wohlmeinen an, so kann gleichgültig werden, was gewollt wird, ob das Rechte oder nicht, wenn es nur in guter Absicht gewollt wird. So könnte aber durch die sogenannte gute Absicht oder Meinung des Subjects die ganze objective sittliche Welt umgekehrt werden. Daher wird vielmehr zu sagen sein, die subjectiv gute Gesinnung muß auch auf das objectiv Gute gerichtet sein; und erst da ist von Gutem zu reden, wo das Rechte gewollt und gethan wird auf die rechte Weise. Form und Inhalt läßt sich schlechterdings nicht trennen, weil auch die sittliche Weisheit eine Tugend ist, daher zur Güte des Wollens genauer betrachtet auch gehört, den rechten Inhalt erkennen und treffen zu wollen. Sodann aber kann auch in Beziehung auf die formale Seite, die Gesinnung, dadurch gefehlt werden, daß man zwar auf bewußtes freies Wollen des Guten dringt, aber mit Kant als Seele der Gesinnung nur die Achtung vor dem Gesetz der praktischen Vernunft, also die Achtung vor der Menschenwürde verlangt, aber den Zusammenhang des Sittlichen mit dem Religiösen verkennt. Kant weiß nur von Bösem, aber nicht von Sünde. Allein da bleibt wieder eine ganze Seite des Bösen unbeachtet, ja legitimirt, wenn sie nicht gar für gut angesehen wird, nämlich der Mangel an Demuth, die Haltung absoluter Autonomie. Und mit diesem Centriren des Menschen in sich selbst, dieser Losreißung des Sittlichen von der Religion hängt dann auch zusammen, daß die Achtung genügen, die Liebe aber nur als etwas Pathologisches gelten soll. So wäre Mangel an Liebe keine Sünde, nicht einmal Unvollkommenheit.

5. Wir haben die Nothwendigkeit erkannt, das Wesen des Bösen nicht bloß moralisch, d. h. als Widerspruch des Menschen mit sich selbst,[1] sondern auch religiös als Widerspruch gegen Gott aufzufassen, und so

[1] Sei es in Form der That oder auch böser Zuständlichkeit, s. u. § 78.

ist es Sünde. Aber auch dieser wahre höchste Standpunkt kann einseitig geltend gemacht werden. So sehen die Mystiker das Gute häufig darin, daß Welt- und Selbstbewußtsein in das Gottesbewußtsein versenkt werden, also in dem exclusiven Gottesbewußtsein. Da würde schon Selbst- und Weltbewußtsein als Gottentfremdung und als bös gelten müssen. Da würde das Religiöse mit dem Sittlichen in Widerspruch treten, als wollte Gott nicht seine relativ selbständigen Ebenbilder, mit sittlichen Kräften ausgestattet, deren freie Bethätigung in Wohlordnung eben das Gute ist. Würde das geistig concrete Sein und seine individuelle Bethätigung als ungöttlich angesehen, so führte das zum Rückfall auf den zuerst betrachteten physischen Standpunkt. Es ist aber irrig, daß Gott eine Versenkung in ihn, die Selbstvernichtung wäre, fordere; das hieße, die Schöpfung soll zurückgenommen werden, damit Gott Alles allein sei. Das wäre ein Widerspruch mit Gottes Liebe, welche die Menschen sich zum Zwecke setzt. Und auch solche Liebe des Menschen zu Gott, die ihm Selbstverlust brächte, wäre nicht echte Liebe, sondern Verletzung der Gerechtigkeit, wie Versäumniß der Liebespflichten, welche die Lebensverhältnisse auflegen, von denen aber quietistisch abgesehen würde, so daß auch hier eine ganze Seite des Bösen in den concreten Verhältnissen unbeachtet bliebe. — Endlich aber selbst an den evangelischen Standpunkt, die Rechtfertigung allein durch den Glauben kann sich eine irrthümlich religiöse Auffassung des Bösen anschließen. So wenn der Glaube in falscher Selbstbehauptung sich selber mit seiner frohen Heilsgewißheit, in welcher noch nicht unmittelbar positive Beziehung zu der gesammten sittlichen Welt, sondern zunächst nur zu Gott ist, in abstract religiöser Weise zur einzigen Tugend machen, den Unglauben aber nicht bloß als Grundsünde, sondern auch als die einzige Sünde behandeln wollte. Da hätte sich egoistische Sorge nur um den eignen Genuß der Gottesgemeinschaft und die eigene Seligkeit eingeschlichen, eine antinomistische Gleichgültigkeit gegen die Sünde, die sich auf das Verhältniß zur Welt und zu uns selbst bezieht. Während jene Mystiker Gott allein zum Zwecke machen, aber in Gott nicht auch sich selbst als bleibende sittliche Persönlichkeit gesichert finden wollen, so weiß hier das gläubige Subject zwar sich selbst als Zweck und Object der göttlichen Liebe, aber mißbraucht dieses Wissen zu geistlicher Genußsucht, ist eudämonistisch, und will auf das

sittlich Böse in den endlichen Verhältnissen nicht achten, wenn nur der Glaube da sei. Allein solcher Glaube ist Scheinglaube; er hat nicht mit dem wahren, heiligen und gerechten Gott zu thun, sondern mit einer selbstgemachten Vorstellung von Gott als unethischer Güte. Die wahrhaft religiöse Betrachtung verwirft auch die Trennung des Religiösen von dem Ethischen,[1] sowohl in jener mystischen Form, die Gott egoistisch denkt, als in dieser zweiten, wo der Mensch egoistisch Gott nur zum Mittel für sich, ja zum Sündendiener macht.[2] Ein Christenmensch ist zwar „ein Herr aller Dinge durch den Glauben", aber wird auch „ein Knecht Aller durch die Liebe." Wie also die früheren Auffassungen des Bösen vorwärts treiben zur religiösen, so will auch die religiöse nicht spröde gegen die sittliche festgehalten sein. Die wahrhaft religiöse führt auch zur Anerkennung des Wahren in den früheren Standpunkten und dieses Wahre wird nun zu vereinigen sein, um eine erschöpfendere Auffassung des Bösen zu gewinnen. Gott und die Welt kommen für den richtigen Begriff des Bösen in Betracht und zwar weil die Gottesidee das gebietet.

## § 77. Thetische Darlegung des Wesens des Bösen.

**Um das Wahre der betrachteten Standpunkte in sich aufzunehmen, muß die richtige Auffassung unbeschadet der Einheit des Bösen die formelle und materielle Seite desselben unterscheiden, und zwar so, daß die verschiedenen Stufen desselben mit in Betracht gezogen werden. Das Böse ist formell eine Abnormität, die das richtige Verhältniß des Geistes sowohl zur natürlichen und menschlichen Welt, als zu Gott selber stört. Materiell aber besteht darin seine Einheit und Sich-Selbstgleichheit, daß es falsche, d. h. von Gott abgewendete Creaturliebe ist. So ist es einerseits Abkehr von Gott oder Sünde, aber andererseits und zugleich falsche Zukehr zu der Creatur. Dadurch aber steht es in irgend einer Art von Selbstsucht. Die falsche Creaturliebe ist nämlich auf erster Stufe Selbstsucht in leidentlicher Form, Weltvergötterung, wirkt aber auf der zweiten, wo der Factor der Persönlichkeit energischer mitwirkt, geistige Selbst-**

[1] 1 Joh. 4, 20.
[2] Gal. 2, 17.

**sucht oder Selbstvergötterung. In beiden ist ein falsches Centriren der Creatur in sich, aber auf der einen Stufe theilweise unbewußt und verhüllt, auf der andern mehr und mehr bewußt und gewollt. Aus der Einheit des Bösen in formeller und materieller Hinsicht ergeben sich auch dessen verschiedene Erscheinungs-Formen, je nach den Gütern, auf welche es sich verderbend und mißbrauchend bezieht. Durch das Verderben, das es stiftet, offenbart es sich aber auch als eine Thorheit, ja Lüge, die es innerlich von Anfang an ist (Joh. 8, 44).**

**Melanchthon, loci 1521. Fieri nequit quin sese maxime amet creatura, quam non absorpsit amor dei.**

1. Das Problem, die möglichen einseitigen Standpunkte, welche § 76 umschrieben sind, richtig zusammenzufassen, zieht sich enger und lichter zusammen durch die Erkenntniß, daß sie sich auf zwei Hauptgattungen reduciren. Die einen gehen aus von der Natur; so die physischen Definitionen (§ 76, 1), zu denen wir hier auch die intellectuelle (§ 76, 2) rechnen können; die anderen, nämlich die juridische und subjectiv moralische von der Freiheit (§ 76, 3. 4). Beide Gattungen können aber nicht umhin, irgendwie auch die Gottesidee, also die religiöse Betrachtung beizuziehen, sofern Gott Princip sowohl der Natur als des Geistes und sein Wille die Norm für beide ist. Die ersteren finden das Böse in der Macht des Endlichen über den Geist, und die Concentrirung dieser Endlichkeit kann dann in der Materie oder dem Leibe, mit welchem auch Werden gegeben ist, gesehen werden. Das Böse besteht darnach in einer Leidentlichkeit des Geistes, den hemmenden oder versuchenden Mächten gegenüber, die nicht Geist sind. Die anderen sehen das Böse in einem Mißbrauch der Freiheit in böser That und Gesinnung, religiös ausgedrückt in einer Empörung wider Gottes Ordnung. Die Einen sehen das Böse in der Sinnlichkeit, wenigstens in feineren Formen derselben, in einer verwerflichen Schwäche des Geistes; die Anderen aber sehen darin eine falsche Stärke. Die Ersteren accentuiren mehr die abnorme Schwäche, die Anderen die Schuld im Begriffe des Bösen. Jedoch so weit ist unter den bedeutenderen Lehrern schon Einstimmung, daß keine der beiden Betrachtungsweisen für sich das Wesen des Bösen erschöpfe. Sie suchen daher beide zu combiniren und fassen das Böse als Sinnlichkeit und als Selbstsucht auf. Nun

muß es aber, wie früher gezeigt, wo immer und wie beschaffen es auch ist, eine wesentliche Gleichheit haben, und so ist die Aufgabe, Sinnlichkeit und Selbstsucht auch wieder auf eine Einheit zurückzuführen. Da bietet sich nun, wenn nicht ein höherer, d. h. weiterer, beide einschließender Gattungsbegriff zu finden ist, die doppelte Möglichkeit dar, entweder aus der Sinnlichkeit auch die Selbstsucht, oder aus der Selbstsucht auch die Sinnlichkeit abzuleiten. Das ist der Gegensatz zwischen Rothe und Julius Müller. Beide wollen das Böse auch religiös aufgefaßt wissen, beide suchen auch der Freiheit eine Stelle zu lassen und wollen das Böse mit auf den Leib beziehen, ohne es auf ihn zu beschränken. Aber die Grundsünde ist nach Rothe die Sinnlichkeit, die durch die Obmacht der Materie entstehe, und die Materie ist ihm so die präexistente Ursache des Bösen, das durch Freiheit zum Sieg gelangt oder bewältigt wird. Erst aus dieser Grundsünde der Sinnlichkeit will er dann auch die Selbstsucht ableiten. Dagegen J. Müller geht von der Selbstsucht des Geistes als der Grundsünde aus, sucht aber von ihr aus zur sinnlichen Form der Sünde zu gelangen. Wir prüfen diese beiden wissenschaftlich ausgeführtesten und jetzt vielleicht einflußreichsten Ansichten. Sollte keine von beiden sich bewähren, so wäre statt aus der einen von beiden, der Sinnlichkeit oder der geistigen Selbstsucht die andere abzuleiten, in anderer Weise eine beide zusammenschließende Einheit aufzusuchen. Betrachten wir zunächst Rothe.

2. Rothe hatte früher die Materie als eine unwillkürliche nothwendige Setzung Gottes gedacht. Indem Gott sich selbst denke und wolle, müsse er von Allem, was nicht Gott sei, sich schlechthin unterscheiden, und so sei der Gedanke des Nichtgottes ein nothwendiger Gedanke für sein Selbstbewußtsein; Denken und Setzen sei aber in Gott eins, sonach komme auch das Nichtgöttliche, Gottes contradictorisches Gegentheil nothwendig zur Existenz als Schatten Gottes, den er auch Gegengott nennt, wodurch allerdings Gottes Absolutheit beschränkt werde. Aber Gott gewinne daran den Stoff, aus welchem eine Welt erbaut werden könne. Und durch Bearbeitung und Einwohnung in der immer mehr zu vergeistigenden Materie stelle Gott allmählich sich zur Absolutheit her, wobei der Mensch mittelst des sittlichen Processes

Gottes Mitarbeiter sei.[1] In der zweiten Ausgabe[2] erkennt er gegenüber von Einwendungen wider diese Theorie an, daß zum göttlichen Selbstbewußtsein nur die Unterscheidung von dem möglichen Nichtgöttlichen gehöre, daß aber die Verwirklichung dieses Möglichen nicht naturnothwendig, sondern Gottes freie, vor Allem sittliche That sei, daher ihm auch die Materie nicht könne eine Schranke seiner Absolutheit sein, da selbst ihre Existenz in jedem Augenblick von seinem Willen abhänge. Gleichwohl von dem, was ihm die Hauptsache ist, ist er auch in der zweiten Ausgabe nicht abgegangen, sondern bleibt dabei, daß Gott mit dem Act seines ewigen Selbstbewußtseins den Gedanken seines contradictorischen Gegentheils sich gegenüberstellen müsse, weil zur Klarheit seines Gedankens die Ausschließung seines Gegentheils gehöre. Es hänge nun von seiner Freiheit ab, ob er diesen mit logischer Nothwendigkeit sich ihm darbietenden Gedanken seines contradictorischen Gegentheils auch ins Dasein rufen wolle oder nicht. Er habe es gethan, um daran die nothwendige Voraussetzung für eine Welt zu haben. Der Inhalt dieses contradictorischen Gegentheils ist nach ihm erstens: Sofern Gott absolutes Sein ist, so ist jenes sein Gegentheil schlechthin nichtseiendes Sein, aber doch gesetztes, also daseiendes Nichtsein, d. h. Ende, Schranke, Grenze, Princip der Endlichkeit; zweitens: Sofern aber Gott Geist ist, so ist die primitive Creatur das schlechthin nicht Geist seiende Sein, d. h. Materie, Inbegriff aller Verneinungen Gottes, das reale Element in der Schöpfung.[3] Diese Materie nun wird durch Gottes Einwirkung differenzirt und gestaltet, ja durch das schöpferische Einwirken und Einwohnen seiner Kraft hebt sich aus ihrem Schooße die Persönlichkeit hervor; aber eben diese Entstehung der Persönlichkeit zeige auch ihren Zusammenhang mit der Materie. Hieraus ergibt sich ihm nun folgende Ansicht vom Bösen, die auch in der zweiten Ausgabe trotz der Milderung des dualistischen Grundzuges wesentlich gleich geblieben ist. Seine Lehre von der Materie nämlich bestimmt, wenngleich nicht ausschließlich, seine Lehre vom Bösen, wie auch vom Guten. Die in

[1] Theol. Ethik A. I Bd. I §§ 28 31. 44. 98. 121—23. Bd. II § 70 ff. S. 170—251.
[2] die leider nicht vom Verfasser vollendet wurde. Aus ihr kommen hier besonders §§ 40. 55. 83 in Betracht.
[3] I, § 55 S. 234.

ihrem Wesen widergöttliche Materie bildet ein begriffswidriges Verhältniß zur Persönlichkeit, wenngleich so, daß die Freiheit dabei ein mitwirkender Factor ist. Das Gute besteht nach Rothe einmal darin, daß das leibliche, materielle Sein nicht bestimmend auf den Geist wirkt, vielmehr von ihm bestimmt wird; und zweitens darin, daß die das Materielle subigirt haltende und so harmonisch in sich bleibende Persönlichkeit sich zur Gemeinschaft der Liebe aufschließt. Dem entsprechend habe auch das Böse zwei einander coordinirte Formen,[1] erstens die der Sinnlichkeit, in der unter Einwilligung des Geistes oder der Freiheit das Fleisch, d. h. das Princip der Materie autonomisch ist; zweitens die Selbstsucht (Egoismus), der Gegensatz der Liebe, kraft welcher die Totalität des Menschen, aber als natürliche Persönlichkeit oder Individualität sich lieblos abschließt, sich selbst egoistisch zum Zweck, Alles außer sich zum Mittel macht. Aber diese beiden Hauptformen, sagt er, haben im materiellen Princip ihre oberste Einheit und Wurzel. Auch die selbstsüchtige Sünde sei egoistisch durch die materielle oder sinnliche Natur. In der Natur für sich, der unvernünftigen, sei zwar noch nicht Böses, wie er zugibt, obwohl Widerspruch gegen Gott; Gott könne sich daher gegen diesen Widerspruch in der Natur verhältnißmäßig gleichgültig verhalten.[2] Da könne Gott den Widerstand der Materie brechen durch immer neue, endlos fortgehende Zersetzung und die immer fortschreitende höhere Organisirung derselben, (die bis zur Aneignung durch die Persönlichkeit fortgehe, wodurch das wird, was Rothe „Geist" nennt. Das Ideelle der Persönlichkeit erhält dadurch eine Substantialität, die ihm für sich fehlte). Aber anders ist es mit diesem Widerstand im Menschen. Indem nämlich die persönliche Creatur dieses materielle Princip adoptirt, ihm gleichsam zum Stützpunkt und Mittel dient, so entstehe durch dieses ihr einverleibte materielle sie bestimmende Princip ein Widerspruch mit der Persönlichkeit, die nach ihrem Begriff das Herrschende und in Liebe sich Aufschließende sein soll. Die Combination beider sei von Natur eine solche, daß jedes Individuum eine incorrecte Zusammenfassung der materiellen Stoffe sei, nicht sofort beherrscht von der Persönlichkeit, sondern ihr Widerstand leistend, ja sie bestimmend,

[1] Bd. II, S. 170—251. A. 1 u.
[2] A. 1. Bd. II, § 489 S. 194.

und damit sei Sinnlichkeit gegeben. Ja die Individualität sei ihrer Naturseite nach auch egoistisch gerichtet, statt in Liebe sich sofort aufzuschließen. Mithin führe jene Combination des materiellen Princips mit der Persönlichkeit das Böse in seinen beiden Hauptgestalten mit sich. — Man wird aber nicht zugeben können, daß Gott, indem er sich denkt, Widergöttliches als der Verwirklichung durch ihn fähig denken müsse oder könne. Ist auch allerdings mit dem bestimmten göttlichen Selbstbewußtsein (oder Sichdenken) Gottes Unterscheidung von Allem, was er nicht ist, was vielmehr für seinen bestimmten Begriff die logische Grenze bildet, gegeben, so ist doch das Nichtgöttliche für sich noch nicht widergöttlich. Nur dann wäre alles Nichtgöttliche auch widergöttlich, wenn Gottes Wesen darauf Anspruch machte, ausschließlich alles Sein zu sein. Aber dann käme es zu keiner Schöpfung eines von Gott Verschiedenen, realen Nichtgöttlichen. Denn das Widergöttliche kann Gott nur als das durch ihn nicht Mögliche, von seinem Begriff und Wollen absolut Ausgeschlossene denken. Wäre sein Wille bei dessen Setzung betheiligt, so wäre es schon darum nicht widergöttlich. Die Selbstunterscheidung von Allem, was er nicht ist, findet, wie Rothe in der zweiten Ausgabe selbst zugibt, genügend statt, mag nun das, was nicht Gott ist, wirklich werden oder nicht, mag einiges davon für sein Wollen unmöglich, anderes verwirklichungsfähig sein. Auch ist in Rothes Vorstellung von der Materie ein Schwanken unverkennbar; denn einerseits soll sie das schlechthin Nichtgöttliche, ja Widergöttliche sein, andererseits soll durch die Bearbeitung, ja das Einwohnen Gottes in derselben eine Vergeistigung möglich und der anfängliche Dualismus ethisch wenigstens in bestimmten Schöpfungskreisen aufzuheben sein. Die Durchdringung der Materie und Persönlichkeit soll ja den Geist erzeugen, d. h. das wahre substantielle Sein. Aber ist die Materie für Gott und sein Wirken empfänglich, so kann sie ihm nicht absolut entgegengesetzt sein. Es ist von ihm auch nicht nachgewiesen, daß für den Bau einer Welt neben der Schöpferkraft, welche reales Sein zu setzen vermag, mehr nöthig sei als das Princip der Grenze oder Schranke, d. h. ein Nichtgöttliches, darum aber noch keineswegs Widergöttliches. Ist nun aber die Widergöttlichkeit der Materie nicht erwiesen, so ist auch sein Nachweis hinfällig, daß die Combination der Persönlich-

keit und der materiellen Natur an sich zur Sünde werden müsse. Fand doch dieses nach Rothe selbst bei Christus trotz seiner wahren Menschheit nicht statt. Ja, da er[1] sagt, die Persönlichkeit sei ihrem Begriffe nach frei und müsse von jenem autonomen Zug der Materie nicht beherrscht werden, so sind wir doch für das Böse auf die Einwilligung der Freiheit in die Lockung zum sinnlichen Egoismus verwiesen, also auch auf das Gebiet des Geistes. Die Berufung auf die Materie gibt uns nur einen Möglichkeitsgrund des sinnlich Bösen, noch nicht dessen Wirklichkeit. Was aber die Sünde der Selbstsucht anlangt, welche damit gesetzt sein soll, daß die Individualität ihrer Naturseite nach egoistisch gerichtet sei, so ist zwar die Möglichkeit des Bösen wie des Guten durch die Besonderheit oder Individualität bedingt, (die übrigens ebenso auf der geistigen, wie der materiellen Seite des Menschen gegeben ist,) und diese Besonderheit führt ein natürliches Centriren in sich, ein Sichwollen, Wissen und Fühlen mit sich. Aber diese Egoität oder diese Kraft der Selbstbehauptung der Creatur ist noch nicht böse an ihr selber, sondern unschuldig, Ausdruck des göttlichen Schöpfungsgedankens, der einzelne Iche gewollt hat. Im Gegentheil ist die Selbstbehauptung des sinnlich-geistigen Wesens des Menschen eine wesentliche Seite des Guten und keine Liebe wäre ethisch, die in der Erschließung für anderes Selbstverlust verlangte; andererseits muß diese Selbstbehauptung nicht die egoistische Ausschließung und Abschließung von Anderen mit sich führen und der Erschließung für Anderes sich widersetzen. Nicht das Fürsichsein der natürlichen leiblichen Individualität, nicht das Centriren der Persönlichkeit in sich darf schon als Sünde bezeichnet werden, sondern dann erst ist Böses da, wenn die Persönlichkeit, für welche nach ihrem vollen Begriff das Universale und Göttliche ein wesentlicher Factor ist, in ihrer Endlichkeit sich gegen das letztere und gegen die Liebe verschließt. Es gibt aber auch thatsächlich Sünde, die nicht mehr nur als ein Bestimmtwerden des Geistes durch die Materie beschrieben werden kann, sondern die eine böse Activität und Kraft des Geistes bezeichnet, z. B. geistlicher Hochmuth, der selbst die Gestalt einer Feindschaft gegen die Leiblichkeit und Sinnlichkeit annehmen kann, der *ἀφειδία σώματος*, ja gegen das materielle Princip und gegen die

[1] II, § 475 S. 170 A. 1. a. a. O.

gute Egoität.[1] — Fassen wir Alles zusammen, so ist es ein undenkbarer Widerspruch, die Materie als von Gott gesetzt und doch widergöttlich, diese Materie als das oberste einheitliche Princip des wirklichen, nicht bloß möglichen Bösen und doch als von Gott für die Production des Guten (des Geistes) gesetzt zu denken. Jede Ansicht neigt zu einer physischen Auffassung des Bösen, die irgendwie wirkliches Böses durch die materielle Natur gegeben glaubt.

3. J. Müller[2] geht davon aus: unerläßlich zum Begriff des Bösen sei bewußte Freiheit. Da nun aber Sünde schon in den Anfängen menschlichen Lebens sich zeigt, wo bewußte Freiheit noch nicht wirklich ist, so sei für die ursprüngliche Sünde ein präexistenter Stand anzunehmen, wo der Geist frei und bewußt im göttlichen Licht und Leben stand, aber durch freie That von Gott abwich in geistiger Selbstsucht. Doch will er nicht bei allen gefallenen Geistern eine directe bewußte Empörung und Feindschaft gegen Gott, d. h. dämonische Sünde statuiren, sondern die menschliche Sünde, weil sie noch Raum für die Erlösung läßt, von der dämonischen so unterscheiden,[3] daß die menschlichen Geister noch nicht in offener Empörung die eigene Selbstheit bejaht oder von Gottes Gesetz überhaupt sich abgekehrt haben, sondern sie haben nur die Richtung auf die eigene Selbstheit dem göttlichen Willen vorgezogen, aber noch nicht dem Grundsatz der Sünde gehuldigt. Sie wollten Gottes Willen, aber nur limitirt, so weit er nicht in Widerspruch mit den Interessen der Selbstheit stehe. Durch ihre Trennung von Gott entstehe aber auch eine Schwäche des Geistes, die dann nach der Verpflanzung auf die Erde der Sinnlichkeit nicht widerstehe.

Ist nun aber durch diesen Schritt in die präexistente Welt die bewußte Freiheit gewonnen, aus der die Sündigkeit, mit der wir auf Erden beginnen, abzuleiten wäre? Jene Geister sollen in der reinen Anschauung Gottes noch ohne Weltbewußtsein gestanden haben, das ihnen wie der Leib erst im Diesseits wurde, nicht als Strafe, sondern als von Anfang für sie bestimmte Ergänzung ihrer Schöpfung. Aber wenn jene rein geschaffenen Geister einen Widerspruch zwischen Gottes

[1] Kol. 2, 23.
[2] Lehre von der Sünde, Bd. II, Buch 3. 4. A. 2.
[3] II, 508 ff.

Willen und ihren eigenen Interessen annehmen konnten, während doch was Gott will, auch für sie gut sein muß, so haben sie offenbar noch kein vollkommenes Bewußtsein weder von sich noch von Gott gehabt, wie das allerdings auch an sich undenkbar ist, wenn Erkenntniß und Weisheit ethische Aufgabe bleiben sollen. Setzt man aber auch für diese Geister in ihren Anfängen noch die Nothwendigkeit des Werdens, so darf dann auch die Freiheit nicht als von Anfang an fertig gedacht werden, da sie vielmehr von der Stufe des Bewußtseins mit abhängt. Der Wille konnte jedenfalls nicht von Anfang an schon vollkommen gut beschaffen sein. Wenn gleichwohl daneben das Erkennen Gottes vollkommen wäre, so würden Wille und Erkenntniß disharmonisch dastehen, wie umgekehrt das Erkennen neben dem Willen, wenn dieser oder die Freiheit von Anfang an fertig dastand. Gesetzt aber auch, es könnte ein vollkommenes Bewußtsein schon zu Anfang und neben noch unvollkommenem Willen gesetzt sein, so würde solche vollkommene Klarheit des Bewußtseins über die Bedeutung und die Folgen des Abfalls diesen nur um so unerklärbarer machen. Denn wie sollte aus einem Zustand, der nichts Abnormes, sondern nur Impulse zum Guten in sich trug, aus der vollkommenen Anschauung Gottes heraus der Abfall denkbar sein? Nur die Mitwirkung der Lüge und Verfinsterung des Bewußtseins über Gott, die eigene Bestimmung und die Folgen des Bösen, und der Wahn, daß die Interessen der Selbstheit etwas anderes verlangen, als den göttlichen Willen, läßt den Abfall als möglich erscheinen. Also macht diese Theorie den Act des Abfalls unerklärlich, sie reicht auch nicht zu, um die natürliche Sündhaftigkeit als auf persönlicher Schuld ruhend zu erweisen und als geistige Selbstsucht aufzuzeigen. Soll der Abfall erklärlich sein, so muß man doch auf unvollkommene geistige Anfänge zurückgehen, wo es noch eine Täuschbarkeit durch die Lüge der Sünde gibt, auf eine relative Bewußtlosigkeit über ihre endlosen, unheilvollen Folgen. Nun haben wir aber was wir brauchen, sowohl einen Mangel an Klarheit des Bewußtseins als die Unvollkommenheit des Willens gerade an den irdischen menschlichen Anfängen, wie wir sie kennen. So erscheint es also überflüssig, ja erschwerend, für die Erklärung der Möglichkeit des Abfalls auf die Präexistenz zurückzugehen. Ja, auch der Unterschied zwischen menschlicher und dämonischer Sünde wird kaum haltbar sein, wenn wir den

Menschen in seinen Anfängen als reinen Geist denken, der in der reinen Anschauung Gottes steht. Der Abfall aus solch vollkommenem Stande könnte kaum etwas anderes als dämonische Sünde werden. Anders stellt sich die Sache erst, wenn wir den Menschen von Anfang als sinnlich geistiges Wesen denken, so daß er nicht um abstract geistiger Selbstheit, sondern um einer creatürlichen, sinnlich=geistigen Lust willen sich von der Liebe Gottes abziehen läßt. Endlich ist aus der rein geistigen Selbstsucht die Sünde der Sinnlichkeit so wenig genügend erklärt als bei Rothe die geistige Selbstsucht aus der Materie. Denn das Leibliche ist bei J. Müller zunächst als dem Geiste so fremd und zufällig gedacht, daß nicht erklärt ist, wie solch ein Geist zu sinnlichen Neigungen soll kommen können, es sei denn, daß in ihm schon von Anfang ein Verlangen nach leiblichem Dasein gesetzt und hierin der Anfang oder Anlaß der Sünde gefunden wird, womit aber die Müller'sche Theorie aufgäbe, die geistige Selbstsucht als die Grundsünde und Schuld zu betrachten, vielmehr der Uebergang dazu gemacht wäre, als die Grundsünde die sinnliche anzusehen.

4. Thetische Darstellung. Zwar sind Sinnlichkeit und Selbstsucht im engeren Sinn die beiden Hauptformen der Sünde und unterscheiden sich von einander wie verkehrte Leidentlichkeit des Geistes namentlich durch die sinnliche Seite von verkehrter Energie oder Activität desselben. Aber es kann weder mit Rothe aus der leidentlichen Sinnlichkeit die Selbstsucht abgeleitet werden, so wenig als der Geist aus dem Leibe, noch umgekehrt mit J. Müller die leidentliche Sinnlichkeit aus der geistigen Selbstsucht. Andererseits muß aber doch das Böse in seinen zwei Hauptgestalten, um als Einheit erkannt zu werden, einem Gattungsbegriff unterstellt sein; und diese Einheit, die sein Wesen constituirt, muß in jenen beiden Hauptgestalten sich finden, wie weit auch beide in ihrer Entwickelung aus einander gehen können.

Wir betrachten zuerst dieses sich selbst gleiche, identische Wesen des Bösen in formeller und inhaltlicher Hinsicht, und gehen dann zum Verhältniß der genannten Hauptformen zu einander über.

Das allgemeine gleiche Wesen beider, also des Bösen überhaupt ist formell eine gottwidrige Abnormität, die das richtige Verhältniß des Geistes sowohl zum leiblichen, natürlichen Leben nach unten

und zur Welt, als nach oben zum göttlichen Leben stört. Was das Abnorme sei, erhellt aber aus dem Normalen, d. h. der wahren ethischen Idee Gottes, dessen Ebenbild die vernünftige Creatur in Einheit mit ihm, dem Princip alles Guten sein soll. Da nun die wahre Liebe Einheit ist von Selbstbehauptung und Hingebung,[1] so kann das Böse, das diese nur durch die Gottesgemeinschaft gesicherte Einheit auflöst, nur eine doppelte Form haben, die der falschen, gottwidrigen Hingebung und die der falschen, gottwidrigen Selbstbehauptung. Die falsche Hingebung des Geistes ist Selbstverlust des Geistes an Anderes, die eigene Naturseite und die endliche Welt. Jede Hingebung der Persönlichkeit ohne Selbstbehauptung ist aber begriffswidrige Leidentlichkeit. Sodann die falsche Selbstbehauptung des Geistes schließt sich nach oben gegen Gott ab in Selbstgenugsamkeit und Hochmuth, die sogar nach unten die Leiblichkeit verachten können. Ebenso gegenüber dem Nächsten ist Selbstbehauptung ohne Hingebung Lieblosigkeit, sociales Böses. Da macht sich die Person zum Centrum oder Zweck der Welt, die für sie nur als Mittel behandelt wird.

Diese formale Beschreibung des Bösen als der gottwidrigen Abnormität, sei es in falscher, leidentlicher, unfrei machender Hingabe, sei es in falscher Selbstbehauptung, ist aber nur erst eine allgemeine, unbestimmte Definition des Bösen. Daher ist zweitens hinzuzufügen: Inhaltlich angesehen ist in der Sinnlichkeit wie in der geistigen Selbstsucht, in der falschen Hingebung wie Selbstbehauptung der Persönlichkeit eine gottwidrige verkehrte Creaturliebe enthalten. Die Welt und das Ich sind beide an sich metaphysisch gut, aber falsch wird die Creaturliebe, wenn von ihr, (was in der Sinnlichkeit und in der geistigen Selbstsucht geschieht,) das universale Princip ausgeschlossen ist, das zur Wahrheit des persönlichen Geistes selber gehört, d. h. wenn sie die Gottesliebe nicht in sich einschließt, die allein aller Liebe die rechte Beschaffenheit und Ordnung verleiht, und Princip der Einigung von Hingebung und Selbstbehauptung ist. Die Liebe zu Gott ausschließen heißt das Urbild und Urprincip der wahren Liebe ausschließen und dagegen in der Liebe des Herzens Endliches an die Stelle setzen, die allein Gott gebührt. Alle falsche Creaturliebe

[1] S. Bd. I, 325. 425 u. s. w.

hat also zu ihrem Coefficienten, gleichsam zu ihrem unsichtbaren negativen Factor, eine mitgesetzte Gottentfremdung; denn in Einheit mit Gott könnte keine Disharmonie herrschend sein. Damit ist aber eine Trennung vom absoluten Lebensquell gegeben, wenn auch nicht sofort eine absolute. Diese Gottentfremdung ist im Widerspruch mit dem Wesen des Menschen, weil der Lebenszusammenhang mit Gott dasselbe mit constituirt. Fehlt dem geistigen Leben die Gottesgemeinschaft, so fehlt dem Menschen das Centrum, zu dem alle seine Kräfte gravitiren sollten. Und nun kann es auch nicht bei dem bloßen Mangel an einem Centrum bleiben. Die Kehrseite des Mangels an Gottesliebe ist die falsche Creaturliebe, amor inordinatus. Denn etwas muß das menschliche Herz lieben, so lange es schlägt. Liebt es nicht Gott, so liebt es die Welt, oder sich selbst, verfällt in falsche Hingebung oder falsche Selbstbehauptung, deren richtige Einigung erst durch die Gottesliebe gesichert ist. — Die falsche Creaturliebe muß aber nicht erst die zeitliche Folge der Gottentfremdung sein. Sie können sehr wohl miteinander entstehen; ja der Reiz zur falschen Creaturliebe kann sogar das Erste sein.[1] — Die falsche Liebe setzt also an Stelle des rechten Centrums ein falsches,[2] und da die Kräfte nicht für das falsche geschaffen sind, verschiebt und zerstört sie auch die Harmonie aller Kräfte. Sowohl Gottes Wirken im Menschen als des Menschen Richtung auf Gott greift so tief in des Menschen Wesen ein, daß man nicht denken darf, sein Gesammtorganismus könne seine Integrität und Gesundheit behaupten, auch wenn die Religion, dieses Herz im Geistesleben des Menschen, zu pulsiren aufhört; sondern so sehr ist die religiöse Function die geistige Grundfunction und die centrale Macht, daß wo sie fehlt, das menschliche Leben vor Stockung sich nur so lange bewahren kann, als der Versuch möglich ist, sich irgend ein Surrogat der Religion zu geben, statt des fehlenden wahren Centrums wenigstens ein selbstgemachtes falsches. Das Gottesbewußtsein ist ein so wesentlicher Factor im Menschen, daß, wenn er nicht Gott hat, er wenigstens einen Götzen haben muß. Aber wie die falsche Ordnung der Kräfte und Triebe im Menschen selbst Verwirrung anrichtet, und das richtige Verhältniß derselben umstürzt, so ist

[1] Wie 1 Mos. 3.
[2] Matth. 6, 21.

die Folge auch Unordnung in der Welt, und die durch den Menschen zu vermittelnde Ordnung und Bestimmung wird nun nicht verwirklicht. Die sündige Person mit ihrer Willkür wird auch Disharmonie in der Welt stiften, ihr nicht leisten, worauf gerechnet, sie mißbrauchen zu dem, wofür sie nicht bestimmt war. So wird die Sünde auch zum socialen Bösen, weil, wer Gott nicht liebt, auch den Nächsten nicht mehr wahrhaft, d. h. nicht mehr das göttliche Ebenbild in ihm lieben kann, und in der Welt wird Unheil und Verwirrung angerichtet. Diesen logischen Fortgang von Gottentfremdung zu irgend welcher Form der Abgötterei, von dieser zu Unglauben oder Gottesvergessenheit, von beiden aber zur socialen Sünde und zur Verderbung der Güter der Schöpfung in Mißbrauch jeder Art bei sich und andern hat Paulus aufs treueste geschildert.[1] Der Fortgang ist zugleich ein böser Kreislauf. Denn die falsche Creaturliebe hält auch die Liebe Gottes nieder, befestigt die Gottentfremdung, wie diese die falsche Creaturliebe fördert.

Diese falsche, d. h. der Gottesliebe ermangelnde Creaturliebe hat nun aber zwei Hauptformen (S. 89). Die falsche Liebe zur Welt, die Hingebung an sie als höchstes Gut anstatt Gottes und wider Gott ist Weltvergötterung — sinnliche Sünde — die heidnische Form der Sünde; die falsche Selbstbehauptung oder Liebe des Ich zu sich in seiner Isolirung, sein Centrirenwollen in sich auch Gott gegenüber in Stolz und Hochmuth ist Selbstvergötterung — geistige Selbstsucht — die jüdische Grundform. Beide sind falsche Creaturliebe und Sünde um des Gegensatzes zu Gott willen.

Ist hiermit die Gleichartigkeit oder Einheit der zwei Hauptformen des Bösen als gottwidriger Creaturliebe bezeichnet, so ist nun auch noch die Verschiedenheit beider Hauptformen und ihr Verhältniß zu einander und zu jener Einheit zu betrachten. Ihre Verschiedenheit reducirt sich auf den Unterschied ihres Antheils an der Energie des Willens und Bewußtseins, oder an dem Princip der bewußten Freiheit. In der Selbstsucht des Geistes ist nicht bloß eine höhere Stufe des Bewußtseins, sondern auch eine größere Energie des Willens als in der Weltvergötterung, der eine leidentliche Ueberwältigung des Geistes durch die Täuschungen der Sinnlichkeit zu Grunde liegt, die dadurch nicht aufhört, Knechtschaft zu sein, daß eine Einwilligung

[1] Röm. 1, 23 ff.

auch bei ihr stattfindet. Denn es besteht wohl mit der Einwilligung, daß der Wille sich kraftlos erweist und ohnmächtig der Lockung der Sinnlichkeit sich zu entziehen, und daß er widerstandslos zum Organ derselben wird. Sofern die geistige Selbstsucht durch eine höhere Stufe des Bewußtseins und der Willenskraft bedingt ist, so verhalten sich Sinnlichkeit und geistige Selbstsucht zu einander wie verschiedene Stufen, nicht aber nur als coordinirte Hauptformen mit verschiedenen Objecten. Beide können in ein und dasselbe Individuum, wenn auch in verschiedene Lebenszeiten fallen. Sie unterscheiden sich nicht dadurch, daß nicht Selbstsucht wenigstens dem Keime nach und latitirend auch schon in der Sinnlichkeit verhüllt da wäre. Denn auch in der Sinnlichkeit sucht die Creatur in falscher Liebe ihre Lust ohne Gott, nämlich Befriedigung der niedrigeren Seite der endlichen Persönlichkeit. Erkennt sie das Unbefriedigende der sinnlichen Güter, so kann sie von diesen lassen, und nimmt nun eine höhere Stufe nach Seiten des Bewußtseins ein. Aber sofern auch so in ihr die falsche Creaturliebe bleibt, so wird daraus bewußtere geistige Selbstsucht, die in Hochmuth und Selbstgefälligkeit in sich centriren und lieblos Gott und dem Nächsten gegenüber sich abschließen will. So sind Sinnlichkeit und geistige Selbstsucht nur verschiedene Stufen des Einen und selbigen Bösen; verschieden also nur durch das Maß des Antheils der bewußten Persönlichkeit am Bösen, je nachdem das Subject mehr leidentlich durch Verblendung und Verführung zur Weltliebe gezogen wird, in der dann freilich das Individuum auch das Seine für die niedrige Seite seiner selbst sucht, oder je nachdem mit der Schärfung des Selbstbewußtseins und der Willensenergie auch die höheren Kräfte und Gaben mißbraucht und in den Dienst einer geistigen Selbstsucht genommen werden. Da steigert sich die lieblose egoistische Beziehung des Ich auf sich selbst dahin, daß sie das Ich zum ausschließlichen Zweck der Welt macht.

Anmerkung. Bei allem Bösen kommt wenigstens als einwilligend der Wille in Betracht und die Freiheit, wenn nicht als schon actuell vorhandene, doch als künftige. Aber man darf nicht so weit gehen, zu sagen: was nicht durch freien Personwillen und bewußten Freiheitsact gesetzt sei, das sei sittlich indifferent und könne nicht den Charakter des Abnormen und schlechthin Verwerflichen an sich tragen. Zwar mit der Freiheit als schon vorhandener hängen Schuld und Strafe so enge zusammen, daß sie durch sie bedingt sind. Aber den Begriff

des Bösen darf man nicht mit J. Müller auflösen in den der persönlichen Schuld. Man darf nicht bloß da Böses anerkennen, wo diese sich findet; Stumpfheit gegen das Göttliche, Lieblosigkeit oder Haß, wo irgend sie in einem vernünftigen Wesen sich finden, sind dem Begriff des Menschen zuwider, abnorm, ja schlechthin verwerflich und ebenso die ungöttliche Weltliebe. So werden wir also als verwerflich nicht bloß die rein geistige bewußte Selbstsucht anzusehen haben und nur um ihretwillen auch die Sinnlichkeit, sondern jeden Mißbrauch, jede Verkehrung der Kräfte und Gebiete, die der sittlichen Aufgabe des Menschen zuwider ist. Da das Gesetz die sittliche Bestimmung aufrecht erhält, so verurtheilt es auch die unfreiwillige Sünde und appellirt von der etwa gegenwärtigen Unfreiheit an eine wenigstens künftig noch mögliche Freiheit, welche zu erwerben Pflicht ist.

5. Die verschiedenen obigen Auffassungen des Bösen, soweit ihnen eine Wahrheit beiwohnt, werden sich in diese gegebene Zeichnung seines Wesens aufnehmen lassen. In der Auffassung desselben als Sinnlichkeit ist alles Wahre befaßt, was in den physischen Bestimmungen des Bösen liegt; ohne Leib wäre keine Sinnlichkeit; mit ihm ist auch Endlichkeit und Werden gegeben, die noch nicht Wirklichkeit des Bösen sind, aber zu seiner Möglichkeit gehören. Ebenso hängt die ästhetische Auffassung des Bösen mit der Sinnlichkeit zusammen. Das Wahre in dieser ist, daß das Böse auch ein Uebel ist, das aber wider Willen zugezogen wird, indem die lustsuchende Sinnlichkeit in Verblendung sich auf ein falsches Object wirft. — So angesehen ist in der Sinnlichkeit auch Täuschung und Thorheit und unverkennbar ist auch der Mangel an Klarheit des Bewußtseins ein Zug, der dem Bösen zukommt. Das ist das Wahre in der intellectuellen Auffassung des Bösen. Die Sünde der Sinnlichkeit ist in unserer Menschenwelt die häufigste Art der Sünde; mit ihr hebt die sündige Entwickelung an, soweit die Beobachtung reicht. Wie von einem Köder gefangen läßt der Mensch sich in unordentliche Begehrlichkeit versetzen, so daß er im Moment des Gelüstens den Besitz des Begehrten für das höchste Gut achtet, in falscher Imagination ihm einen Werth beilegt, der ihm nicht zukommt und wider das Gesetz es dem höchsten Gute vorzieht. Indem die böse Lust das falsche Gut vorspiegelt, ist der lebendige Gott, der das ganze Herz will, für das Bewußtsein zurückgetreten und die Religionsgeschichte zeigt, wie die Kehrseite des erblassenden Gottesbewußtseins die Vergötterung der endlichen Güter und Dinge wird (I, 684). So feiert der Polytheismus in seinen Gottheiten die Ideen oder Realitäten,

die zur Welt gehören, die Kraft, Schönheit oder Weisheit, die er vergöttert. Es ist wahr, dieser pseudo-religiöse polytheistische Proceß hält die Tendenz zur Irreligiosität noch auf, er ist auch mit einem Wachsthum des Culturlebens wohl vereinbar, aber dieser Proceß verhüllt auch durch Scheinfrömmigkeit leicht die widergöttliche Tendenz aller religiösen Krankheit, und das ungebrochene Böse, das in allem Aberglauben herrscht, der heidnische Sinn sucht mit seinen Vergötterungen seine falsche Creaturliebe zu weihen und zu legitimiren. Er behandelt darin doch seine selbstgeschaffenen Götter mit den Weltgütern als Mittel für sich, den Zweck, und darin ist, wenn auch unbewußt, Selbstsucht verborgen, eine falsche Freiheitslust, die doch wieder durch die Abhängigkeit von den endlichen Gütern Knechtschaft des Geistes wird. Betrachtet man nämlich diese heidnische Form der Sünde, in der an Stelle der Gottesliebe falsche Creaturliebe ist, genauer, so ist in der falschen Weltliebe zweierlei vereinigt, was sich direct zu widersprechen scheint, eine falsche, knechtende Abhängigkeit von der Welt und eine falsche Uebung der Freiheit. Das erstere, weil die Persönlichkeit, die als geistige nach dem unendlichen Gut verlangt, sich an die endliche, natürliche Seite der Individualität, an das Gesetz ihrer endlichen Triebe, damit aber an die endlichen Güter der Welt verkauft, auf die sie sich beziehen. Da wirft also der Geist seinen Adel von sich. Vergessend der inneren Hoheit, für die er bestimmt war, Gottes vergessend wird er Fleisch, er, der zu Gottes Ebenbilde bestimmt den Stempel des Königs über die Natur trägt, ist, so viel an ihm liegt, zum Naturwesen geworden, und selbst seine höhere Intelligenz muß sich zum Fleischesdienst verwenden lassen. So hat er zu seinem Inhalt nicht mehr sich selbst oder geistige Güter, sondern er ist nur gleichsam zur persönlichen Form für thierischen Inhalt geworden und diese Unnatur ist der Grund des tiefen Entsetzens, das uns befällt, wenn aus der menschlichen Natur das Thier hervorschaut und die menschliche Gestalt gleichsam zur bloßen Larve geworden ist.

Aber mit dieser entwürdigenden Knechtschaft des Menschen ist nun doch auch falsche Uebung der Freiheit verbunden. Einmal Gott gegenüber; denn in Gottvergessenheit folgt er den eigenen Gelüsten. Aber er liebt auch in falscher Weise seine Freiheit und Herrschaft in der

Welt zu ihrer Verderbung, indem er der guten Naturordnung seine Willkür entgegenstellt. Es latitirt in der sinnlichen Sünde schon ein der guten Natur oder Weltordnung feindliches Princip. Das fleischliche Ich behandelt sich factisch als Mittelpunkt, dem alles Andere als Mittel dienen soll, während die gute Weltordnung Allen einander gegenüber dadurch die Freiheit sichert, daß kein einzelnes Ich, keine Mehrheit, kein Volk der alleinige Mittelpunkt oder Zweck sein soll, sondern alle einem absoluten Centrum unterthan sich gliedlich zu einander zu verhalten haben, wo Jegliches Zweck und Jegliches Mittel ist. Auch die mehr leidentliche Form des Bösen, die Sinnlichkeit und Weltliebe des fleischlichen Ich ist also unbewußt doch schon eine Selbstsucht, ein Streben nach Genuß, Ehre und anderen Weltgütern. Mit dem Suchen des Seinen isolirt sich das Ich und will sich als falschen Mittelpunkt an Stelle des wahren setzen. Da nun ferner die endlichen Güter die exclusive Art an sich haben, daß, was der Eine besitzt, eben damit der Andere nicht auch zugleich besitzen kann, so entstehen unter den fleischlich gerichteten Individuen die Conflicte des Neides und Hasses, wenn die Begehrungen Verschiedener sich durchkreuzen. So wird Lieblosigkeit und Haß die Kehrseite der falschen Weltliebe. Was also an sich Gott gegenüber nur factischer, noch nicht grundsätzlicher Ungehorsam und ein Bestimmtwerden durch die Welt ist, das offenbart sich doch im socialen Conflict mit Anderen mehr und mehr als sich selbst ausschließlich wollende Egoität, d. h. als sociale Selbstsucht. Daß in der sinnlichen Sünde bereits auch Selbstsucht, Eigenliebe, falsche Freiheitsliebe vorhanden ist, darauf deutet schon die Erzählung vom Sündenfall und auch bei dem Kinde zeigt sich neben der Abhängigkeit von seinen Trieben schon der Keim falscher Freiheitslust, nämlich in seinem Eigensinne, der dann, wo keine Gegenmacht eintritt, zur geistigen Selbstsucht führt.

Die sinnliche Sünde kann aber noch mit einer gewissen Gutmüthigkeit gepaart sein, besonders wenn die Unselbständigkeit des Subjects mit einer guten Erziehung und einer Macht der guten Sitte zusammentrifft, wodurch die Ausbrüche des Bösen niedergehalten werden.

Wichtiger ist noch, zu sehen, wie innerhalb der Stufe der mehr oder minder bewußten Ichheit, deren Ende die in Gottesfeindschaft endende bewußte Selbstsucht ist, auch die wahren Momente der juridi-

schen und subjectiv-moralischen Auffassung ihre Stelle finden. Das Gesetz weckt die Persönlichkeit des Menschen, indem es an sie sich wendet, ihr eine Aufgabe stellt und sie dafür verantwortlich macht. Die geistige Selbständigkeit, die es weckt, kann aber, ohne daß das Gesetz es hindern kann, in doppelter Weise zur geistigen Selbstsucht ausschlagen, und das geschieht sicher, wenn dem Gesetz nicht gelingt, was es will, durch Einleitung des ernsten Kampfes mit dem Fleisch zur Demuth und Erkenntniß der Sünde und damit zum Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit zu führen. Wo letzteres nicht geschieht, da kann erstens das Streben darauf sich richten, buchstäblich dem Gesetz zu gehorchen, wenngleich mit innerer Unlust an der von ihm geforderten Selbstverleugnung des Fleisches. Die erwachte kräftigere Intelligenz kann die Besonnenheit erzeugen, welche anräth, dem Gesetz zu gehorchen um der guten Folgen willen, und die Uebertretung zu meiden, des Schadens und der Strafe wegen, die dem Bösen auf dem Fuße folgen. Aber da verbündet sich offenbar, was die Gesinnung anlangt, wieder eine nur eudämonistische Gesinnung (in klügerer und feinerer Weise als in der Sinnlichkeit) mit dem Gesetzesgehorsam. Das Subject kann sich gewöhnen, diesen Gehorsam berechnend zum Mittel für die Befriedigung des Egoismus zu machen, und so hat das Gesetz Anlaß gegeben zu bösartigeren, kräftigeren Gestalten der Sünde, die das Charakteristische an sich haben, daß das Subject, während es mitten im Egoismus ist, sich für besser als Andere hält. So ist mit dem nur legalen Gehorsam, der peinlich, ja scrupulös sein kann, einerseits ein falsches Herz, ein Miethlings- und Knechtessinn verbunden, der nur den eigenen endlichen Vortheil berechnet, und zugleich pflegt mit solchem Gehorsam sich ein geistlicher Hochmuth zu verbinden, der im Selbstgenuß der eigenen Vortrefflichkeit auf Andere herabsieht. Hier wird das Gute selbst zum Mittel, gleichsam zur Waare, selbst das Gebet und die Uebung der Andacht.[1] Das ist die eine Form der geistlichen Selbstsucht, die Ausartung des jüdischen Geistes in Pharisäismus, die noch ein objectives Gesetz anerkennen und vielleicht mit fanatischem Eifer heilig gehalten wissen will, aber doch Gott und dem Gesetz innerlich entfremdet ist und überall nur sich selbst sucht.

[1] Matth. 6, 1 ff.

Aber auch noch eine andere Form geistiger Selbstsucht ist möglich, eine solche, die mit dem objectiven Gesetze bricht oder in eingebildeter Göttlichkeit alles objective Gesetz in die subjective Willkür stellt und so sich darüber erhebt. Ist die pharisäische Sünde ein Gesetzesgehorsam, der den Inhalt des Gesetzes bewahren will, aber nicht in der rechten Gesinnung, so erstreckt sich der Antinomismus auch auf den Inhalt und wird zur Empörung wider das Gesetz überhaupt. Zu dieser Emancipation von dem Gewissen oder der offenbarten Gesetzgebung kann das Subject sowohl vom heidnischen als vom pharisäischen Standpunkt aus kommen. Die anfängliche Sinnlichkeit, der weltvergötternde Aberglaube kann, wenn er gegen das Bewußtsein vom Gesetz sich trotzig behauptet, in Unglauben übergehen, der dem Gesetz und Gewissen den Gehorsam kündet, den Grundsatz der falschen Freiheit und der Selbstsucht als berechtigte sittliche Maxime entgegenstellt. Aber Gottentfremdung und Unglaube ist auch unter der Maske jenes falschen Gesetzesgehorsams verborgen. Dringt nun das Gesetz tiefer ein, fordert es, von der Einbildung der eignen Vortrefflichkeit abzulassen; offenbart es gar, daß die Selbstgerechtigkeit nur Bettelstolz und daß in dem sauern Gesetzesdienst statt des Lohnes das Gegentheil verdient sei: da kann dem Ich, das von sich und seiner Einbildung nicht lassen will, das Gesetz mit seiner Mark und Bein durchdringenden Forderung zuwider werden; in trotziger Erhebung oder Murren wider Gott kann so das Subject jedes höhere Ziel, allen wahren Lebensgehalt abwerfen und eine willkürliche Autonomie als sein Recht ansehen: etwa vor sich selbst auf seine gute Gesinnung sich berufend. So kann der pharisäische Sünder zum sadducäischen werden, in Rückfall zum sinnlichen Egoismus, der aber nun nicht mehr die relativ unschuldigere Form des Anfangs hat, sondern in gottlosen Trotz, in Losgebundenheit von allem Gesetz kraft einer eingebildeten Gott gleichen Freiheit übergeht.

Nach all diesem werden wir als wohl begründet anzunehmen haben, daß das Böse eine von Gott abgewendete, daher falsche Creaturliebe ist, sei es Weltliebe, d. h. verhüllte Selbstsucht, sei es geistige Selbstsucht.

6. Das Böse als Lüge. Wir haben zwar im Allgemeinen schon gesehen, daß das Böse auch Mangel an wahrem Wissen, ja Irrthum, und daß namentlich in seiner sinnlichen Form beides schon

mit enthalten ist.[1] Aber bei dieser Seite des Bösen, wornach es Unwahrheit oder Lüge ist, ist noch näher zu verweilen, weil sich daran besonders deutlich die Entwickelungsgeschichte des Bösen aufzeigen läßt. Die falsche Liebe zur Creatur ohne Gott und anstatt Gottes schließt den Irrthum in sich, als wäre die Creatur das absolute Gut. Aber dieser intellectuelle Irrthum ist nicht unschuldig, er kann dem Willen nicht aufgezwungen werden, sondern er ist vom Willen adoptirt, eingegeben von einer falschen Neigung zur Creatur ohne Gottesliebe. Er ist bejahter Irrthum; ein Wollen der Unwahrheit aber, wenn auch in Selbsttäuschung, ist Lüge. Da alle Stufen und Formen der Sünde falsche Creaturliebe sind, so liegt darin immer die doppelte Lüge, daß rgend wie die Creatur das höchste Gut sei, Gott aber nicht, also Gott nicht Gott sei, eine Imagination, welche die Principien umstürzt, ein Universum sich denkt, in welchem das Unterste zu oberst gekehrt und das Oberste zum Untersten geworden ist. Das Böse ist Imaginirung der verkehrten Welt und behandelt sie als die wahre, die wahre als die verkehrte. So gewiß aber alles Böse auch Lüge in sich hegt, so hat es doch auch als Lüge seine Geschichte oder seine Stufen.

Im Anfang verspricht es um scheinbar kleinen Preis, nämlich eigenwillige einzelne That, die ohne weitere Folgen bleiben werde,[2] großen Gewinn und Genuß, erhöhtes Leben im leiblichen oder auch geistigen Sinn, erhöhte Freiheit. Im Anfang verleugnet es gleichsam sein universales Princip und läßt das einzelne Böse nicht als solches erscheinen, in welchem schon ein allgemeines Princip des Bösen gesetzt sei, sondern verstrickt in den Wahn, daß das Gute universale Bedeutung auch bei einer einzelnen Ausnahme behaupten könne, oder daß die einzelne böse Handlung noch keinen Angriff auf das Gesetz als Einheit involvire, und so versenkt es in theilweise Bewußtlosigkeit. Im Anfang ferner verkleinert oder verleugnet das Böse die Macht, die ihm als Princip zukommt, und will das gute Gesetz im Allgemeinen noch anerkennen lassen. So ist es heuchlerisch und kleidet sich in die Hülle der Wahrheit, weil seine wahre Gestalt noch zu abschreckend wäre. Da

[1] § 76. S. 74. § 77. S. 88 f. 92 f.
[2] 1 Mos. 3, 3 ff.

verbirgt es seine Selbsterhebung wider Gott und ist in der Selbstüberhebung, die schon in ihm latitirt, feige.

Aber auf der zweiten Stufe macht es bestimmter den Menschen zum Lügner. Wird er der Güter theilhaft, die sich ihm als Preis der Sünde vorgespiegelt hatten, stillen sie aber doch den Hunger nicht, wie sie es nicht können, so belügt sich der Mensch, ein größeres Quantum oder andere Arten endlicher Güter würden die Leere ausfüllen. Wird er dieser Güter nicht theilhaft, so treibt er sich ruhelos durch Lüge in gesteigerte Formen des Bösen. Aber auch wo sie erreicht werden, da bringt das Böse nicht wirklich erhöhtes Lebensgefühl, erhöhte Freiheit und Harmonie, weil der Mensch in solchem Treiben mit seinem innersten Wesen oder seiner Bestimmung im Widerspruch ist. Das Gewissen, mag er es hören wollen oder nicht, mit seiner stillen oder lauten Anklage, vergällt ihm den Genuß und versetzt ihn in inneren Zwiespalt. Da imaginirt die Lüge der Sünde, das böse Gewissen sei des Menschen Feind, und verlockt den Willen, sich auch gegen dasselbe mit dem Bösen fester zusammenzuschließen. Damit geht die mehr leidentliche Form in die des energischen und bewußten bösen Willens über bis zur Einwilligung in den bösen Grundsatz. Jetzt streift es wohl auch die Hüllen ab und tritt in frecher nackter Form gegen Sitte und Religion auf. Da kann es nun ehrlich geworden zu sein scheinen im Vergleich zu seinem Anfang; aber es ist consequent in der scheinbaren Inconsequenz; es bleibt Lüge. Ließ es sich anfangs an, als widerspreche es nicht der Abhängigkeit von Gott im Allgemeinen, als habe es nicht die Macht und Wirkung, die ihm doch beiwohnt, so spricht es sich jetzt als freches und trotziges Böses eine Macht zu, die es nicht hat, stellt sich als die eigentlich einzige und wahre Macht der Welt dar und wirkt dadurch mehr als durch Anderes erschütternd auf die schwache Masse der Menschen, gewinnt dadurch eine furchtbare Macht der Ansteckung.

Der Lügner, der andere täuschte und zu bösem Grundsatz verführte, fällt aber drittens in seine eigenen Netze und betrügt sich selbst in doppelter Weise. Einmal so, daß bekanntlich mit der Gewohnheit des Lügens überhaupt der Wahn verbunden ist, daß die producirten Lügen Wahrheit seien, während die Wahrheit, die der Mensch entweihte, sich ihm entzieht. Dem Lügner wird seine eigne Lüge zurückgegeben als

eine Macht über ihn, der er anheim fällt. Das ist die nächste Strafe, die er nach höherer gerechter Ordnung empfängt. Aber noch mehr zeigt sich am Ende, daß der Böse durch sich selbst betrogen ist, sofern der Lohn, der anfangs Köder war, nämlich gesteigertes Leben, Wohlsein und Freiheit, nicht etwa in gleichem Schritt mit der Steigerung des Bösen gewährt wird, sondern immer mehr sich versagt. Wenn nun die Selbstsucht allen sinnlichen und geistigen Gehalt, dessen sie konnte mächtig werden, gekostet hat, aber übersättigt oder all dieses Inhaltes überdrüssig geworden ist, der doch ohne Gott dauernd nicht befriedigen kann: da ist die Selbstsucht und Willkür, weil sie Alles durchlaufen und doch mit nichts treu oder bleibend sich geeinigt hat, gänzlich sich selbst und ihrer eignen Leere übergeben. Wird nun auch hier noch die Schuld verleugnet und so durch Stolz und trotzige Verzweiflung der Weg zur Erlösung abgeschnitten, da kann sich aus der finsteren Selbstsucht ein Ekel am Dasein, ein Grimm gegen alles Sein und Leben entzünden; da bleibt dem Ich, wenn es von ihr nicht lassen will, nichts übrig als sich mit der Negation zu erfüllen, im Zerstören seine Lust zu suchen und so fällt es dem Geist des reinen Verneinens anheim, der consequent in Mordgeist endet, welcher auch sein Selbst nicht verschont. Wie kann die Sünde mehr als Lüge offenbar werden als dadurch, daß der Selbstsüchtige, der factisch sich zum Centrum der Welt machte und an Gottes Stelle setzen wollte, der beide, Gott und die gute Welt, zu negiren trachtete, um sein eignes Reich aufzubauen, consequent mit dem Streben endet, sich selbst in das Reich des Nichts zu stürzen? So ist das Böse Lüge auf seinem ganzen Weg; am Ende erst zeigt es wider Willen eine furchtbare Offenheit und Ehrlichkeit, da erschließt es sein innerstes Geheimniß, das Nichts, den Tod, während die göttliche Ordnung fest stehen bleibt.

7. Die Verzweigungen oder Erscheinungsformen des Bösen. Von des Bösen Wesen, in seinen zwei Hauptformen und Stufen sind seine Erscheinungsformen zu unterscheiden, welche keineswegs mit den Stufen identisch sind. Denn dieselbe Erscheinungsform kann innerlich sehr verschiedenen Stufen zugehören und dieselbe Stufe kann verschiedene Erscheinungsformen haben. Nur das liegt im Unterschied der Stufen, daß die erste mehr zu Sünden der Leidentlichkeit, des Genießens, der Schwäche und feigen

Lüge, die andere mehr zu Sünden falscher Stärke und Thatkraft, zu Stolz und Hochmuth, Herrschsucht und Ehrgeiz neigen wird. Die verschiedenen Erscheinungsformen des Bösen werden wir nun am richtigsten verzeichnen, wenn wir erwägen, daß sie in verschiedener Weise das System der Güter entweihen oder verderben, in sinnlicher oder geistiger Selbstsucht. Diesen Gütern entsprechen im Menschen selbst verschiedene Triebe und Anlagen, so daß das Verderben der objectiven Güter immer auch auf das Subject zurückfällt, das selber eine kleine Welt, ein System von Gütern ist und Unordnung in dasselbe hineinträgt. Diese Güter nun, welche in gröberer oder feinerer Sinnlichkeit oder aber in geistiger Selbstsucht verderbt werden können, sind einmal endlicher Art. Dahin gehört erstens das physische leibliche Wesen, seine Kraft, Harmonie, Schönheit. Die auf dieses Gut sich beziehende Sünde ist die Fleischeslust und Augenlust im weitesten Umfang,[1] Wollust, Unmäßigkeit, Verderbniß der Phantasie, auf der anderen Seite die Sünde hochmüthiger Verachtung des Leibes in falscher Geistlichkeit. Die Fleischeslust verderbt sowohl ihren Gegenstand (bekannt ist der Zusammenhang der Wollust mit der Grausamkeit), als auch das Subject selbst und seinen Organismus. Das empfindet namentlich die Grundlage menschlicher Gesellschaft, die Ehe und Familie. Sodann die Verkehrung des Triebes zum Eigenthum. Sie ist einerseits Geiz und Habgier, andererseits Verschwendung und hochmüthige Verachtung. Wer sich groß dünkt und verschwenderisch damit prahlt, daß er Geld und Gut verachte, der legt ihm eben damit doch wieder zu große Bedeutung bei, nämlich als ob schon das rein negative Verhältniß dazu ausreichte, dem Menschen eine Würde und Auszeichnung zu verleihen. Der Habgierige und Geizige aber hofft von seinem Gut mehr Macht und wird ein Knecht des Mammon. Endlich die Verkehrung des Triebes zu Macht, Ehre und Einfluß wird Herrschsucht, Ehrgeiz, Ruhmsucht, andererseits Kriecherei, Knechtessinn und Entselbstung. Ehrgeiz und Herrschsucht gehen darauf aus, Andere zu selbstlosen Mitteln für die eigene Herrlichkeit zu machen. Sie enthalten also eine Verachtung der Würde der Persönlichkeit und doch hat Macht und Ehre nur Werth, wenn die Andern nicht verächtlich sind und wenn sie freie Anerkennung darbringen. Der Knechtessinn

[1] 1 Joh. 2, 16.

und die Kriecherei aber suchen doch in Verstellung nur das Ihre und machen so auf ihre Weise auch die Anderen zum bloßen Mittel. So haben alle diese Formen den Widerspruch in sich selbst, sind nur fähig, die Güter und Gaben Gottes zu verderben und den Menschen arm zu machen, nicht aber eine harmonische glückliche Welt auf den Trümmern des Gesetzes zu erbauen.

Aber auch die Güter von nicht bloß endlicher Art verderbt und zerstört das Böse. So schon im Allgemeinen das Gut der Gemeinschaft. Das sinnliche Böse wie das geistige ist lieblos, ja kommt es in Conflict mit fremden Ansprüchen, so treibt es sich von selbst zum Hasse fort. Im Besonderen aber verderbt es die verschiedenen Sphären der sittlichen Gemeinschaft, in denen ebenso viele Güter enthalten sind: Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche. Einmal durch Vergötterung auch ihrer endlichen Seite. In jeder von diesen ist ihrer Idee nach etwas Göttliches, unendlich Werthvolles enthalten, aber in keiner für sich das höchste Gut. Sodann umgekehrt durch Entwerthung. Wie die Sünde die Güter nur endlicher Art als unendliche behandelt, so behandelt sie das Unendliche in diesen Gütern der zweiten Gattung als endlich. Diese höheren Güter zeigen darin ihren mehr als nur endlichen Charakter, daß sie nicht Einem oder Einigen ausschließlich zugehören müssen, sondern ohne Verlust für die Einzelnen Gemeingut sein können. Aber auch in diese höheren Gebiete, in denen nach ihrem Wesen der Geist des Allgemeinen herrschen soll, dringt die Sünde verderbend oder störend ein. Wissenschaft und Kunst schützen nicht vor ihr, obwohl das Ewige in sie hereinleuchtet. Die Kunst kann herabgezogen werden zum bloßen Sinnengenuß und die Wissenschaft zum Mittel des Wissensstolzes. Auf der andern Seite gibt es freilich auch eine sündliche Verachtung von Wissenschaft und Kunst, in rohem Prakticismus oder falscher Geistlichkeit, die sich auf sich etwas einbildet und so göttliche Gaben im Namen Gottes verachten zu dürfen meint. Aber auch Staat und Kirche können verderbt werden, wie durch Vergötterung, so durch Entwerthung oder Entweihung, sei es durch Verachtung und Gleichgültigkeit, sei es so, daß sie zu bloßen Mitteln für das egoistische Ich herabgesetzt, zum Schauplatz des Egoismus, besonders des Ehrgeizes und der Herrschsucht gemacht werden. In diesen Gebieten ist aber der Egoismus um so häßlicher, weil er sich da

mit Heuchelei paaren muß, weil jeder wohl weiß, daß diese Sphären redliche Hingebung und lebendigen Gemeinsinn fordern, Begeisterung für Verbreitung des Wahren und Schönen in Wissenschaft und Kunst, Patriotismus im Staat, selbstvergessene Demuth und Liebe, aufrichtige Frömmigkeit in der Kirche, sowie daß alle Geltung verscherzt wäre, wenn der unreine Sinn offenbar würde, der diese Gebiete nicht behandelt als heiliges Land, sondern sie egoistischen Interessen dienstbar machen will. Aber am häßlichsten wird die Selbstsucht, wenn sie in das Gebiet der Religion eindringt, sie scheinbar zum Zwecke macht, aber heuchlerisch sie nur zum Mittel für sich herabwürdigt.

Anmerkung. Mit dem Erörterten ist der stoische Satz: *πάντα ἁμαρτήματα ἴσα* im Widerspruch, der sich ausschließlich daran hält, daß ja allerdings alles Böse auch eine gattungsmäßige Gleichheit hat. Es fragt sich, ob nicht dieselbe Einseitigkeit in Luthers und Calvins Lehre von dem Unglauben als der Grundsünde in allem Bösen, sowie in dem Satze liegt,[1] daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Fehler (vitia) seien? — Mit dem stoischen Satz ist die reformatorische Lehre nicht identisch. Denn gerade das, wodurch die innere Einheit und Selbigkeit des Bösen recht deutlich wird, nämlich, daß alles Böse eine Gottentfremdung an sich hat, erkennt die Stoa nicht an. — Was das andere anlangt, so wäre es freilich unrichtig zu sagen, daß die humanitäre Sittlichkeit werthlos sei und nichts von wahrer Tugend an sich habe. Niemand verfährt auch so in seinem Urtheil; Treue, Tapferkeit, Fleiß, Pietät werden von Jedem geschätzt und finden sich gar nicht bloß bei Christen. Aber die Meinung jenes Satzes der Reformatoren ist, daß der Mensch nicht könne vollkommen und wahrhaft gut im Einzelnen sein, wenn er es nicht auch in centraler Beziehung ist, d. h. zu seinem lebendigen Centrum Gott, das Urgute hat.[2] Und darin kann man ihnen nur Recht geben. Jeder sieht, zum einzelnen Guten gehört auch eine gute, allgemeine Gesinnung, deren Frucht es ist; sonst wird immer im Motiv oder in der Triebfeder etwas Unreines auch der vollkommen gut scheinenden That anhaften. Könnte man ein einzelnes Gutes tugendhaft für sich wollen, ohne daß das Wollen des Guten selbst und überhaupt mit gesetzt wäre, so wäre auch bei Naturwesen Tugend möglich, wie die Thierfabel es darstellt. Also sind die Reformatoren in gutem Recht, wenn sie mit jenem Satze, mag derselbe immerhin paradox ausgedrückt sein, meinen: wo nicht Gottesgemeinschaft und Glaube sei, da müsse in dem Bereich der Motive noch die Sünde die Obmacht haben und wäre es auch nur weil Mangel an Demuth Sünde ist, Demuth aber nicht ohne Gottesfurcht; wie sie auch darin das Richtige gesehen haben, daß jede That des Menschen von dem Gesammtzustand afficirt sei, der wo die Erlösung noch fehlt, nur ein böser sein kann, wenn auch der Ausdruck ungenau ist: die

[1] Melanchthon, loci 1521. Corp. Ref. Vol. XXI. S. 100.

[2] Mag auch für das Bewußtsein vorerst Gott nur das universale Gute sein.

Tugenden der Heiden seien nur Fehler. Denn andererseits wird doch auch von unseren Bekenntnissen die justitia civilis nicht mit der injustitia gleichgesetzt, obwohl erstere für sich noch nicht Gerechtigkeit vor Gott ist. Ja es ist nach der H. Schrift auch unter den der Gnade nicht Theilhaftigen ein Unterschied anzuerkennen je nach dem Streben, besser zu werden oder der Geneigtheit zur Buße, also je nach der Annäherung an die Möglichkeit, wirklich erlöst zu werden. Diesen Unterschied leugnen auch die Bekenntnisse nicht, stellen ihn aber allerdings zu wenig heraus, da ihnen vornehmlich an dem Nachweis der absoluten Erlösungsbedürftigkeit Aller liegt, die durch diesen Unterschied nicht darf alterirt werden.

## § 78. Actuelles und zuständliches Böses.

**Es giebt wie Thatsünde, die mit Schuld belastet, so auch zuständliche. Jene geht, wo sie ist, in eine böse zuständliche Beschaffenheit über, die selbst wieder Böses wirkt, so daß das Böse, wenn es in diese Welt eindringt, nicht anders kann, als eine Reihe von bösen Wirkungen bilden, die selbst wieder zu Ursachen werden. Das so verkettete Böse bildet durch sich und die mißbrauchte gute Weltordnung einen großen Zusammenhang und wird zu einem Gemeinleben der Sünde unter denen, die es erfaßt.**

1. Die Thatsünde. Wenn, wie gezeigt, das Böse an sich nicht als Werk der Natur oder als physische Nothwendigkeit, noch als bloße Folge von Blindheit und Unwissenheit darf angesehen werden, so ist der Wille dabei wesentlich betheiligt. Der Wille aber tritt in einzelnen bewußten Acten auf. Damit wird er zu einer Causalität, der die That nach logischer Nothwendigkeit zuzurechnen ist. Die erste, an sich noch amphibolische Bedeutung der Schuld ist eben dieses, auszudrücken, daß der Wille zur Ursache einer Handlung geworden ist. Ist diese eine böse gewesen, also Widerspruch gegen das Gesetz und seinen gerechten Anspruch an den Menschen, so ist dieses Recht des Gesetzes an den Menschen damit, daß er es mißachtete, nicht vernichtet. In Gottes eigenem Willen gegründet bleibt es stehen in seiner unverletzlichen Heiligkeit, gibt auch seinen Anspruch an den Menschen nicht auf, im Gegentheil dieser bleibt ihm verhaftet und zwar nun in doppelter Weise; und damit erlangt der Schuldbegriff intensivere Bedeutung. Einmal bezeichnet das Gesetz nicht bloß seine That, sondern ihn selbst, sofern sein persönlicher Wille mit der That sich zusammenschloß, als verwerflich, an Lebenswerth verringert, oder mit der Schuld als einem Flecken behaftet, bis eine Reinigung

eintritt. Sodann da durch die böse That sowohl ein Gutes versäumt ist, das zu leisten der Mensch schuldig war, als auch die Gültigkeit und Ehre des Gesetzes in Frage gestellt, so führt der böse Act auch in dem Sinn Schuld mit sich, daß etwas Versäumtes gut zu machen ist und daß das göttliche Gesetz sich als die oberste einheitliche Macht über die natürliche und die geistige Welt, die allein schlechthin Geltung verlangt, auch gegen den Sünder sich zu behaupten und zu bewähren hat. Das geschieht kraft der strafenden göttlichen Gerechtigkeit. Das Gesetz unterwirft den seine Gültigkeit factisch Leugnenden dem Urtheil, daß er der Strafe würdig sei (vgl. I. § 24, 5 u. 6), die Schuld macht strafwürdig. Aber die böse That hat auch noch andere Folgen als die Zuziehung der Schuld in diesem mehrfachen Sinn.

2. Uebergang von dem Actuellen zum Zuständlichen.

Der Wille ist nicht bloß eine Kraft, Anderes als er ist, sondern auch sich selbst zu bestimmen oder zu handeln und durch Selbstbestimmung hindurch auf Anderes einzuwirken. Jede That ist eine Bestimmung, die der Geist sich selbst gibt, setzt eine Bestimmtheit desselben, die nun nachwirkt, nicht bloß kraft bestimmter Absicht, wie z. B. wo die Persönlichkeit, um sich selbst zu bilden, sich auf sich selbst richtet, sondern auch von selbst und unabsichtlich. Das Resultat oder Facit der That wird Factor, das Product producirend. Die zur Vergangenheit gewordene Handlung versenkt sich zwar in den Hintergrund der Persönlichkeit, in den Grund derselben, aber dauert darin, wenn nicht eine Gegenmacht eintritt, als bestimmendes Moment der Gesinnung und Totalrichtung fort. Der Wille, nachdem er sich bestimmt hat, ist auch Resultat und trägt sich selbst als sein Werk, sei es als beschwerende Last, sei es als beflügelte Freiheit davon. Wie es für den Leib nicht gleichgültig ist, in welcher Atmosphäre er lebt, womit er sich nährt und womit beschäftigt, so bleiben auch an dem Geist die Spuren davon, womit er sich erfüllt und genährt hat, in Gedanken, Phantasie, Gefühl und Willen. Diese Spuren sind gleichsam Schriftzüge, in welchen die Vergangenheit des Geistes lesbar ist, sie bilden seine Charakterisirung, ja, je länger je mehr gleichsam seine geistige Atmosphäre, oder seinen geistigen Leib, durch den er gefördert, aber auch gehemmt und von Anderem abgeschnitten werden kann. Hier also ist der Ort, wo der Uebergang zu einer vom Geiste angebildeten

Natur zu statuiren ist. Diese aus der That resultirende Zuständlichkeit, ja andere Natur ist, weil durch den Willen gesetzt, so wenig dem Begriff der Persönlichkeit zuwider, daß vielmehr nur durch sie ein sittlicher, sei es guter sei es böser Charakter möglich ist. Ohne diese Macht des Willens, sich, seine Natur zu bestimmen, wäre er entweder bloßes Naturwesen oder bliebe er ewig absolut bestimmungslose geistige Agilität. Ja man darf sagen: wäre der Mensch nur freie Willkür, so geartet, daß diese ewig nur über den Gegenständen zu schweben, jetzt diesem jetzt jenem sich anzuschließen vermöchte, ohne sich treu und fest mit einem zu seiner anderen Natur werdenden Inhalt zusammenschließen zu können, zugleich nirgends genöthigt, von Missethaten Makel und Last einer Schuld mit sich zu nehmen, so wäre mit solcher Willkür (den Namen Freiheit verdiente sie nicht) ein Böses von Gott geschaffen und noch dazu so, daß auch keine mehr als nur äußerliche Strafe an ihm haften könnte. Alle Persönlichkeiten wären da, weil ohne zuständliche Beschaffenheit und dagegen mit absoluter Willkür-Freiheit ausgestattet, innerlich völlig gleich und nnunterscheidbar. Diese Willkür könnte auch nichts anderes als Willkür bleiben, also auch das Gute nur willkürlich behandeln, und so wäre sie gar nicht mehr eine Potenz ethischer Art, sondern nur eine physische, stark genug, alles zu verderben, aber nicht gut genug, um geschaffen werden zu können.

Dieses Gesetz der Naturirung des Willens bleibt unerschüttert auch durch die Sünde stehen, nur daß durch sie die Charakterisirung eine Verkehrung wird, die zu falscher Organisirung oder Systematisirung der Kräfte strebt.[1] Dadurch wird die Freiheit immer mehr eingeschränkt. Die Gewohnheit wird wie zur anderen Natur in dem Laster, und wo sich das Böse ungehindert entwickelt, zieht es befleckend und verkehrend immer mehr alle Kräfte in die Sphäre des falschen Centrums, das von ihm aufgestellt ist. Von derselben finstern Gluth der Selbstsucht, die im Centrum brennt, das von der Hölle entzündet ist, wird nach Jacobus der ganze Organismus entzündet.[2] Wie nun oft ein Theil des Leibes der Erkrankung noch lange widersteht, von der der Körper in anderen

[1] Das ist das *σῶμα ἁμαρτίας* Röm. 6, 6, von welchem der Sünder sich umgeben sieht und eingeengt wird.

[2] Jac. 3, 6: *τρόχος τῆς γενέσεως*.

Theilen ergriffen ist, so kann auch die bessere Natur sich zwar vielleicht noch in einem Gebiete behaupten, aber nicht für immer, wenn die Selbstsucht im Centrum bleibt. Das Böse wuchert fort und ist nicht erfolglos bestrebt, seiner falschen Einheit alle Kräfte dienstbar zu machen. Doch gerade dies führt noch zu anderen Wirkungen des Bösen. Wir haben gesehen, wie das Böse, indem es ein falsches Centrum der Kräfte bildet, sie ihrer Bestimmung entrückt und mit ihrem Wesen in Widerspruch setzt. Damit ist aber schon auch die Auflösung der Harmonie angezeigt, zu der die Kräfte geordnet sind, und die bloß natürliche Einheit der Kräfte ist nicht so stark, um dem zu widerstehen. Auch so gewinnt das Böse zuständliche, zersetzende Bedeutung. Es bewaffnet gleichsam die einen Glieder des Ganzen gegen die anderen, bald die Sinnlichkeit gegen den Geist, bald im hochmüthigen Spiritualismus den Geist gegen den Leib und eine der geistigen Kräfte gegen die andere. Die eingedrungene Willkür hat keine wahrhaft zusammenhaltende Macht, sondern ist unter dem Schein der Freiheit von dem abhängig, dem sich im Augenblick ihre Neigung zugewandt hat. So bemächtigt sich das Princip der Selbstemancipation fortwuchernd der geistigen und leiblichen Kräfte und Triebe. Auch sie emancipiren sich, ja sie binden nun den Willen und entziehen sich seiner Botmäßigkeit, nachdem er das Losungswort der falschen Freiheit gesprochen. Eines lebt nun auf Kosten des andern, namentlich die Sinnlichkeit auf Kosten des Geistes und wiederum eine Richtung des Geistes auf Kosten der andern. So wirkt das böse Princip nur anarchische Zerrüttung und Krankheit, und obwohl es selbst eine Gleichheit hat in all seiner Vielheit, bringt es doch kein harmonisches Reich zu Stande, wohl aber Verwirrung und Auflösung.

3. Von neuer Seite erscheint der Uebergang von dem actuellen Bösen in das Zuständliche, dessen Nothwendigkeit anthropologisch soeben begründet ist, durch die religiöse Betrachtung. Ohne Verletzung des religiösen Verhältnisses, sahen wir, wäre Sünde nicht möglich; ist diese aber eingetreten, so entsteht auch ein zuständliches Böses religiöser Art; denn jene Selbstmittheilung der göttlichen Liebe, durch welche Religion möglich wird, kann der Sünder, nachdem er sich von Gott abgewandt, sich nicht selbst wieder erschließen und die eingelassene falsche Liebe erstickt oder erkältet die wahre. Die religiöse Störung bleibt ohne Gottesthat bestehen, während wir doch nur durch

Gott Gott wissen und lieben können. Die religiöse Störung wird aber als zuständliche Gottentfremdung zum Coefficienten von allen Sünden, nachdem einmal die Kräfte und Triebe ein falsches Centrum gefunden haben. Dazu kommt nun aber, daß Gott seine Selbstmittheilung nicht sofort wieder eintreten läßt, um die entbrannte Lust am Bösen durch Wiedereinpflanzung des Guten zu tilgen, sondern daß Gott dieselbe auch ihren Lauf zunächst fortsetzen läßt. Das ist nicht göttliche Willkür oder Lieblosigkeit, sondern das auf ethischem Gebiet nothwendige Verfahren. Denn zwingend kann Gott nicht einwirken wollen; das wäre Herabdrücken des Ethischen in das Physische. Ethisches würde damit auch nicht erreicht; mit der actualen so zu sagen grünenden Lust kann die Gnade nicht zusammentreffen wollen;[1] könnte sie doch da auch nicht verstanden werden. Daher das Christenthum erst erschien, als das Heidenthum welkte. Vielmehr schreibt sich die göttliche Thätigkeit nun eine gründliche geistige Vermittelung subjectiver Art vor. Sie besteht im Allgemeinen darin, daß Gott die Sünde als Lüge dem Menschen offenbar werden läßt und sie zwingt, ihre verderblichen Wirkungen zu enthüllen.[2] Dieser Zweck wird unterstützt durch die Ausbildung des sittlichen Bewußtseins und der am Gesetz sich messenden Selbsterkenntniß,[3] dies freilich nicht so, als könnte die Ueberwindung des Bösen schon allein durch einen Erkenntnißproceß sich vollziehen oder gar durch Sichausleben und Sicherschöpfen des Bösen. Aber eine Abwendung des Willens von der täuschenden Lust, eine Hinwendung des Verlangens zu einem Besseren ist unerläßlich, damit die Gnade fruchtbar, d. h. verstanden und angenommen werden könne. Daher begleitet Gott langmüthig auch die Entwickelung der Sünde, ja weckt und ermuthigt jenes Verlangen auch wieder durch verheißende Zeichen seiner Huld, um dem Geschöpf zu zeigen, daß, auch wenn es sich Gott entfremdet hat, doch Gott es noch nicht aufgegeben. Aber das hindert nicht, daß nicht scheinbar dem entgegengesetzt, in Wahrheit Hand in Hand damit ein Anderes gehe, eine Einrichtung, durch welche das Böse mächtiger, aber zugleich gezwungen wird, nach seinem Wesen sich zu offenbaren. Das Nähere hierüber im dritten Hauptstück.

[1] Matth. 7, 6.
[2] Röm. 1, 18. 24 ff.
[3] Röm. 3, 20.

4. Auch dem zuständlichen Bösen, wo irgend es sich findet, ist mit vollem Recht der Charakter des Bösen zuzuschreiben. Damit ist diejenige Auffassung im Widerspruch, welche der Naturseite im Begriff des Bösen entfremdet nur in dem Act oder der Thatsünde ein Böses anerkennen will; weiterhin auch die Meinung, Böses könne nur da sein, wo im strengsten Sinn persönliche, bewußte Schuld war. Diese Meinung ist schon oben [1] berührt und vorläufig abgewiesen: jetzt ist sie näher zu prüfen. Man kann dabei so argumentiren: Böses ist in der Natur nicht, der Manichäismus verwerflich; nur bei freien Wesen gibt es Böses: also ist das Böse bös nur, sofern die Freiheit dabei actuell betheiligt ist, so daß durch sie das Böse im Moment der That immer vermeidlich war, und nur für solches Vermeidliche gibt es einen Antheil an Schuld und Strafe.

Wir wissen aus dem Früheren, wie es besonders der abstract juridische Standpunkt ist, der auf die freien Acte das Gewicht so sehr zu legen liebt, daß er außer für sie keine Verantwortung gelten lassen will. Allein es ist nicht streng im ethischen Interesse des Rechtes und Gesetzes selbst, wenn so isolirt auf die einzelnen Acte gedrungen wird. Schon das Gesetz bezieht sich nicht bloß auf Handlungen, sondern auch auf Zustände; es will nicht bloß legale Thaten haben, sondern auch das Sein normiren, wie das schon aus dem Zusammenhang der That und der Gesinnung folgt, die ein Zuständliches ist, oder aus dem Verbot des bösen Gelüstens sich ergibt. Selbst die menschliche Justiz, die doch, weil sie das Innere des Menschen nicht durchschaut, besonders auf die Thaten gerichtet sein muß, worin das Innere sich äußert, muß an mehr als einem Punkte zu einer Schätzung des Bösen übergehen, die nicht bloß auf Acte blickt, sondern auch das böse Sein in Betracht zieht, welches, wie Jeder zugibt, nicht von der Freiheit des Menschen im gegebenen Moment allein abhängt. Denn bös und strafbar ist der menschlichen Justiz auch unbeabsichtigtes Böses, wenn darin wenigstens Culpa enthalten war. Auch einer unbeabsichtigten schädlichen That kann der Charakter der Sündigkeit und Strafbarkeit zukommen, wenn darin ein zuständlicher Mangel an sittlicher Wachsamkeit, z. B. an Achtung für das Menschenleben sich zeigte; sie ist strafbar, weil sie auf

[1] § 77, 3.

eine zuständliche Fahrlässigkeit und Schlaffheit des sittlichen Sinnes weist. Bös also und mit Schuld beladend ist nicht bloß die That der freien Wahl und des besonderen bestimmten Willensentschlusses; sondern auch das Zuständliche zieht, in That hervorbrechend, Verantwortlichkeit zu, mag es immerhin im Momente der That nicht unter der Gewalt der Freiheit stehen. Ja auch bei dem Dolus erkennt die Justiz die Strafbarkeit auch des zuständlich Bösen insofern an, als dabei nicht gefragt wird, woher der Mensch so geworden sei, wie viel das böse Beispiel oder die Erziehung, wieviel die Willensfreiheit früher dazu beigetragen habe: sondern nur darnach wird gefragt, wie weit bei der bösen That Absicht und wie weit absichtslose, aber auch verwerfliche Fahrlässigkeit stattgefunden habe; und mit vollem Recht würde als bös und strafbar die Uebelthat auch dann angesehen, wenn sich nachweisen ließe, daß durch das frühere Leben des Uebelthäters seine Freiheit zum Guten im Momente der That sich vielleicht auf ein Kleinstes reducirt habe. Auch von den möglichen Einwirkungen der Erziehung sieht dabei die Justiz in der Hauptsache ab, wie denn gerade für einen sittlich gesunkenen Zustand die Strafe ein unentbehrliches Zucht- oder Erziehungsmittel zur Freiheit ist. So weist gerade das Recht und das Rechtsbewußtsein darauf hin, daß unter strafrechtliche Beurtheilung gar nicht bloß das Böse falle, das im Moment der That vermeidlich war, mag immerhin dabei der allsehenden göttlichen Gerechtigkeit vorbehalten bleiben müssen, das Maß der persönlichen Schuld und Strafbarkeit vollkommener, als menschliches Urtheil es vermag, herauszustellen. — Dasselbe erhellt aber auch aus dem sittlichen Standpunkt. Sollte als bös nichts gelten, was nicht im Momente der That vermeidlich war, so würden solche Gestalten des Bösen, in denen sich die Macht desselben mit am stärksten offenbart, unschuldig heißen. Wo der Wille durch den Geist und die Gewohnheit des Bösen schon wie geknechtet und unfrei getrieben ist, da erkennen wir nicht auf Unschuld, sondern auf tiefe Versunkenheit; wo selbst die Erkenntniß des Guten verfinstert und verfälscht ist durch alte nationale Sitte oder frühere böse That, da erkennen wir auf Anwesenheit einer recht furchtbaren Macht, nicht aber auf Abwesenheit des Bösen. Doch schon das Laster beweist, daß, ob etwas bös sei oder nicht, gar nicht wesentlich davon abhängt, ob es für die Wahlfreiheit

im gegebenen Momente vermeidlich war. — Nun sagt man aber: Allerdings die bewußte freie That wolle, was sie will, auch auf die Gefahr der Folgen hin; es sei also auch das Wollen dieser Folgen oder doch die Einwilligung in sie mit in die freie That eingeschlossen und als so gewollte sei auch die Zuständlichkeit bös und ziehe Schuld zu. Daher könne auch Zuständliches, das möge zugegeben werden, bös und strafbar heißen, aber nur, wenn es durch eigene frühere bewußte That der Person verursacht, also aus persönlicher Schuld derselben entstanden sei. Allein sind wirklich diese Folgen der bösen That mit ihr gewollt? Ist in die Knechtung des Willens und die böse Richtung eingewilligt? Keineswegs, denn diese Folgen werden im Moment der bösen That gar nicht überschaut; die Sünde verbindet sich ja wesentlich mit der Lüge und ist ohne Lüge nicht denkbar;[1] es fehlt an der Klarheit des Bewußtseins, wo Sünde ist. In den bösen Acten, wie wir sie kennen, wollen die Menschen gesteigerte Freiheit, aber nichts weniger als die zuständlichen bösen Folgen der Sünde, die sowohl den Willen knechten als neue Sünden gebären, sondern diese Folgen kommen von selbst ohne Bewußtsein und Wollen der Person zu Stande. Und gleichwohl wird nicht gesagt werden dürfen, die Folgen seien, weil nicht bewußt gewollt, auch nicht mit Schuld oder Verantwortung belastend. Denn was würden wir sagen, wenn einer durch den Nachweis, er sei zu seiner Unfreiheit im Bösen durch frühere böse Acte ohne Vorhersicht und ohne den Willen dieser Folgen gekommen, sich meinte unschuldig sprechen zu können von alle dem, was aus der wider Willen zugezogenen bösen Zuständlichkeit folgt? Noch weniger aber darf einem Willen der Charakter des Bösen schon deshalb abgesprochen werden, weil er nicht auch im Moment der bösen That frei gewesen ist. Es ist dabei zu beharren und darnach urtheilt ein Jeder: ein Wille und Zustand eines vernünftigen Wesens, welcher der guten Weltordnung, dem Gesetz Gottes und des Menschen Bestimmung widerspricht, ist bös und absolut verwerflich; und das Gesetz ist schlechthin in seinem Recht, wenn es Aenderung verlangt. So sieht man, ob etwas böse sei und in welchem Maß, das kann man nicht davon abhängig machen, in welchem Maße vermeidliche Schuld des Subjectes zu Grunde lag. Sondern statt auf das Andersgekonnt-

[1] § 77, 4. 6.

haben zu reflectiren, worüber so leicht Täuschungen möglich sind, wird es besser und allein richtig sein, auf das absolute Andersſollen, auf den Widerspruch des Willens und Seins mit dem verpflichtenden Gesetze zu achten; und statt auf eine Vermeidlichkeit der Schuld in jedem Moment ist vielmehr zurückzugehen auf die absolute unentrinnbare Schuldigkeit, den Zustand zu ändern, welche im Wesen des Geistes wurzelnd den bösen Zustand, sei er auch Knechtschaft, als schlechthin verwerflich anklagt. Statt auf der empirischen Vermeidlichkeit des Bösen in jedem Augenblick zu bestehen, statt wenigstens nur da den Charakter des Bösen anzuerkennen, wo eine freie, bewußt in alle Folgen des Bösen einwilligende That vorliegt, dergleichen es keine That gibt, noch geben kann, müssen wir uns in dieser Hinsicht damit begnügen, daß absolut betrachtet, d. h. von der göttlichen Idee des Menschen aus angesehen, die auch seine Zukunft umfaßt, das Böse, (das immer Willenssache bleibt,) vermeidlich ist. Mit dieser Vermeidlichkeit steht aber eine zur Zeit vorhandene Ohnmacht gegen das Böse, also eine empirische Unvermeidlichkeit bösen Thuns nicht im Widerspruch, die gleichwohl vom Begriff des Menschen und Gottes Gesetz verurtheilt und schlechthin verwerflich ist. Auf dasselbe Resultat, ja noch einen Schritt weiter werden wir durch die später zu erörternde Erwägung geführt, ob z. B. andere Wesen unserer Gattung zu unserem sittlichen Werth oder Unwerth durch ihren Einfluß einen Beitrag geben können.[1] Zu diesem Allem kommt nun aber noch die bestimmte Aussage des christlichen Bewußtseins. Wenn der Christ zurückschaut in sein Leben vor der Bekehrung, ist er sehr weit davon entfernt, nur Dasjenige als bös, als sein Böses, das mit Schuld belastet, anzusehen, was er mit dem Bewußtsein oder mit der vorhandenen Möglichkeit des Besseren war oder that. Sondern je mehr er weiß, daß er erst im Christenthum die wahre Einsicht in das Wesen, den Umfang und die Folgen des Bösen wie Kräfte zur Besserung erlangt habe, desto mehr wird er auch zu der Anerkennung geneigt sein, daß das Böse in seinem vorchristlichen Leben nicht vermeidlich in dem Sinn, wie er es damals vielleicht meinte, und nicht zufällig war, sondern im Gesammtzustande begründet, den er nun als Stand der Unfreiheit so sehr erkennen wird, daß er auch in der früheren Meinung, in jedem Augen-

[1] S. u. § 83, 1.

blick das Böse abschütteln also als vermeidlich setzen zu können, etwas von sündigem Irrthum erkennen wird. Trotzdem aber wird der Christ seinen vorchristlichen Zustand als sündig ansehen, weil im Widerspruch mit dem Gesetz und der sittlichen Bestimmung, sowie als mit Schuld beladend, weil er nicht mechanisch oder von außen gezwungen, sondern mit eigner Lust und Neigung im Bösen war und eine Causalität im Bösen wurde. Wir sagen also zusammenfassend: Das menschliche Wesen ist so beschaffen, daß sowohl die bösen Acte in eine böse Zuständlichkeit übergehen, die selbst wieder Böses verursacht, als auch überhaupt, daß das Böse in der Menschheit, wenn es einmal da ist, eine kosmische Causalität, ein Factor im Weltzusammenhange wird,[1] und das Gesetz unserer Natur, das dabei zu Grunde liegt, gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit ihrer Einrichtung für das Sittliche, ohne die es auch kein Gutes Sein und keinen kosmischen Zusammenhang des Guten geben könnte.

## Zweites Hauptstück.

# Vom Ursprung des erfahrungsmäßigen Bösen.

## § 79.

**Es ist biblische sowie herrschende Kirchenlehre, daß weder positiv noch negativ Gott Ursache der Wirklichkeit des Bösen sei, sondern die Creatur, daß also das erste Böse nicht böse Zuständlichkeit, sondern böse That gewesen sei, die zuständlich ward und auch den guten Geschlechtszusammenhang ergriff. Den geschichtlichen Anfang der Sünde in unserem Geschlecht finden Schrift und Kirche in den Stammeltern, ohne deshalb die folgenden Generationen von der Schuld und Miterzeugung des Bösen auszuschließen.**

Literatur. Ueber die Lehren der Alten: Märker, Das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen 1842. Ackermann, Ueber das Christliche in der Platon. Philos. 1835. Nägelsbach, Die homerische Theologie; Religionsglaube der Griechen. Zeller, Die Philosophie der Griechen Bd. II. III. (vgl. besonders Plato, Stoa, Epikur.) Baur, Das manichäische Religionssystem 1831; das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus 1837. Philosophen: Spinoza's Ethik; Leibniz, Theodicee. King, De origine mali. Kant, Religion innerhalb der Grenzen

[1] Röm. 5, 12.

der bloßen Vernunft; Kritik der praktischen Vernunft. Fichte, Sittenlehre 1798 und 1812. Schelling, Philosophie und Religion; Freiheitslehre 1808. Philosophie der Offenbarung. 2 Bde. Voigt, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit, Leipzig 1828. Bockshammer, Die Freiheit des menschlichen Willens 1821. Daub, Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten, Heidelberg 1816—18. 2 Bd. Herbart, Gespräch über das Böse, Königsberg 1817. Schleiermacher, Abhandlung über die Erwählung 1819 und s. Glaubenslehre. Mit Schleiermacher sind verwandt: Heinr. Ritter, Ueber das Böse in Pelts Mitarbeiten 1839, 4. S. 41—117, und: Ueber das Böse und seine Folgen 1869, auch Peter Romang: Willensfreiheit und Determinismus 1836. Parows Aphorismen 1839 S. 111 ff. (Er gibt eine Kritik der Hypothesen über den Ursprung des Bösen.) Steffens, Christliche Religionsphilosophie 1839, Bd. II, S. 1—100. Sigwart, Das Problem von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens aus d. Tüb. Zeitschrift, 1839. Hegels Phänomenologie und Rechtsphilosophie. Vatke, Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade 1841. Marheinecke, Dogmatik 1847. S. 196—240 (behandelt die Lehre vom Bösen als drittes Lehrstück der Schöpfungslehre). Eine Mitte zwischen Schleiermacher und Hegel nimmt ein: Ulrich Wirth, System der speculativen Ethik. Bd. 1, 1841, S. 41—50. 117—155. Aus der theologischen älteren Literatur: Augustinus contra Faustum Manichaeum L. IV; Enchiridion ad Laurentium c. XI de libero arbitrio; de diversis quaestionibus (dazu vergleiche: Wiggers, Geschichte des Augustinismus und Pelagianismus; Jacobi, Ueber Pelagius; Wörter, Pelagianismus a. a. O.; Bindemann u. A. Dorner a. a. O., Ueber Augustin). Laurentius Valla. Thomas Aquin., Summa theologiae. Duns Scotus, Reportata, Opus Oxoniense L. II., Erasmus, De libero arbitrio. Luther, De servo arbitrio 1525. Melanchthon, Loci 1521. Calvini, Institutio rel. chr. L. I. II. III, 23 und s. Tractatus über Prädestination. Jonathan Edwards, The Freedom of the will und Original Sin. Aus der neueren Theologie sind besonders zu nennen: Sartorius, Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit, Göttingen 1821, und seine Lehre von der heiligen Liebe, Bd. 1, 1841. Tholuck, Von der Sünde und dem Versöhner, Aufl. 8. 1862. Chr. Fr. Schmid, s. o. S. 4. Martensen, Die christl. Dogmatik § 93. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tod u. s. w. 1836. Gegen ihn: Mau, Vom Tod und dessen Aufhebung durch Christi Auferstehung, Pelts Mitarbeiten 1839. S. 1—132. Gegen beide: Reich, Die Auferstehung des Herrn als Heilsthatsache 1845.— Kern, Ueber die Sünde, Tüb. Ztschrft. 1832, 1. 3. Stirm, Anthropologische Untersuchungen ebend. 1834, 3. Ernesti, Die Theorie vom Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit im Licht des Paulinischen Lehrgehalts, 2 Bde. Wolfenbüttel u. Göttingen 1855 ff. Julius Müller, Lehre von der Sünde, 2 Bde. 1838. A. 3 1849. A. 4. 1858 (beurtheilt von Vatke, Hallische Jahrb. 1840, und von Heinr. Ritter in Pelts Mitarbeiten s. o.; A. 2 von mir in Reuters Repertorium 1845). Rothe, Theologische Ethik, Bd. 1 §§ 28. 31. 44. 98. 121—123. Bd. 2 S. 170—251. (Er gibt eine Kritik von Julius Müllers Werk und Müller A. 3 eine Kritik Rothe's.) Philippi, Kirchliche Glaubenslehre Bd. 3. 1859. Thomasius, Dogmatik Bd. 1 (beurtheilt gleichfalls Julius Müller) 1853. A. 2 1856. Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen u. s. w. 1863. Frank, System d. christl. Wahrheit I. 1878 S. 400.

Anmerkung. Haben wir im ersten Hauptstück[1] den Begriff oder das Wesen des Bösen, auch nach seinen Hauptgestalten erörtert, so treten wir jetzt bestimmter auf den Boden der Wirklichkeit über, wo wir es als eine und zwar allgemein verbreitete Thatsache in unserem Geschlechte finden, die erklärt sein will. Diese Allgemeinheit der wirklichen Sünde ist die unmittelbare Voraussetzung des Christenthums als der Religion der Erlösung der Menschheit und begründet seinen Anspruch, daß es für Alle nothwendig sei, auch ohne daß vorher feststünde, woher diese Allgemeinheit stammt. Die Anerkennung von dieser hängt nicht ab von einer bestimmten Theorie über den Ursprung des Bösen und seine allgemeine Verbreitung, sondern sie steht schon erfahrungsmäßig fest. Denn die Sünde ist nicht etwas, wovon man als von einer seltenen Erscheinung in entlegenen Gegenden zuweilen hört, sondern sie ist sehr nahe bei uns, und daß die Frage, wo denn Böses sei, beschämend zum Fragenden zurückkehrt, das ist das lauteste Zeugniß für die Allgemeinheit der Sünde. Jeder etwas Erfahrene geht auch in Beurtheilung seiner selbst und anderer von der nicht täuschenden Voraussetzung aus, daß alle Menschen Sünder sind; jeder hat dem andern etwas zu verzeihen und weiß, daß er selbst der Verzeihung bedarf bei Menschen und bei Gott.[2] Weil nun aber dieses Factum schon erfahrungsmäßig feststeht, so haben die Theorien, die es erklären wollen, nicht ebenso eine religiöse wie eine wissenschaftliche, mithin nur eine secundäre dogmatische Bedeutung. Es ist in religiöser Hinsicht nur das zu fordern, daß durch sie die Thatsache selbst nicht afficirt, noch weniger in Abrede gestellt werde. Denn dieses Factum ist, nicht minder als durch die allgemeine Erfahrung, von dem christlichen Bewußtsein bezeugt, das in allen Christen auf einen dem Zustand der Gnade vorangehenden unerlösten Zustand, in welchem die Sünde herrscht, zurückweist. Sofern nun in der Art, wie die Kirche auf Adam und die von ihm ausgehende Erbsünde zurückgeht, nur eine Theorie zur Begründung der Allgemeinheit der Sünde enthalten ist, die auch unabhängig von dieser Theorie erfahrungsmäßig feststeht, selber aber durch keine Theorie afficirt werden darf, so ist es ein richtiger Tact gewesen, daß Luther[3] die Lehre von der Erbsünde in die dritte Reihe der Artikel, d. h. unter diejenigen gestellt hat, die zur Ueberschrift haben: De sequentibus agere poterimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos. Jedoch die Wissenschaft darf mit der erfahrungsmäßigen allgemeinen Wirklichkeit des Bösen sich nicht beruhigen. Es erwächst ihr die Aufgabe, nach dem Ursprung derselben zu fragen, theils um falsche Ansichten auszuschließen, durch welche andere Lehren verletzt würden, theils aber, um, als wäre es zur Rechnungsprobe für die Lehre vom Begriff des Bösen, seine Beschaffenheit in solcher Vollständigkeit zu erkennen, daß auch seine Allgemeinheit als nothwendig nach seinem Wesen oder Begriff erkannt werde, wenn es in einer Gattung wie die unsrige einmal wirklich geworden ist. Insofern wird erst die Lehre vom Ursprung des Bösen den Schlußstein für die Erkenntniß seines wirklichen Wesens bilden.

[1] Vgl. § 73. S. 28. 52.

[2] Matth. 6, 12. 1 Joh. 1, 8. Jac. 3, 2.

[3] Art. Smal. 317.

## A.

## Die biblische Lehre.

Die H. Schrift leitet die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, die schon das A. T. enthält,[1] nicht von der Thatsünde jedes Einzelnen her, da sich vielmehr diese Sündhaftigkeit als böses Dichten des menschlichen Herzens von Jugend auf und von Mutterleibe an datire. Auch schon Rabbinen haben von einer יְצִירָה רָעָה geredet. Im N. T. lautet in Bezug auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen die oft als classisch geltende Stelle des Epheserbriefes unbestimmter als man häufig annimmt:[2] denn *τέκνα ὀργῆς* gehört zusammen und ist ähnlich zu nehmen, wie wir sagen: er ist ein Kind des Todes; nicht aber ist an die Kindheit zu denken, und *φύσει* bezieht sich auf den Stand des natürlichen Menschen überhaupt nicht speziell auf den Zustand von Geburt an. Jener natürliche Stand bildet den Gegensatz zur geschichtlichen Gnade. Dagegen weist Jesu Wort bei Johannes [3] auf eine fleischliche d. i. dem heiligen Gottesgeist entgegengesetzte Beschaffenheit von Geburt an, die für sich vom Reich Gottes ausschließt und eine neue Geburt von oben nöthig macht.

Andererseits lehrt die H. Schrift, daß die uns jetzt angeborene Sündhaftigkeit nicht der Menschheit überhaupt sei angeboren, also anerschaffen gewesen, sondern daß dieser Zustand ursprünglich aus des Menschen Thatsünde abzuleiten sei. Aufs Bestimmteste wird in der Genesis die Kosmogonie von der Ponerogonie unterschieden.[4] Erst später[5] wird die Entstehung des Bösen in der Welt (nicht bloß des Todes) durch den Ungehorsam der ersten Eltern und des Todes durch die Sünde beschrieben. Ihre **Möglichkeit** liegt nach der Erzählung darin, daß der Mensch anfangs noch nicht vollkommen in seinem Wissen und noch nicht befestigt ist in der Einheit seines Willens mit dem gewußten göttlichen Willen, sondern daß sein Wille noch kann von dem Guten abgezogen werden, wenn ein äußerer Reiz ihn blendet und seine

[1] 1 Mos. 8, 21. Hiob 4, 17. 14, 1. Ps. 51, 7.

[2] Eph. 2, 3: *ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς.*

[3] 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ σαρκὸς σάρξ ἐστιν.*

[4] 1 Mos. 1, 31: Und Gott sahe an, alles was er gemacht hatte und siehe es war sehr gut.

[5] 1 Mos. 3.

psychische Egoität für sich gewinnt. Die Wirklichkeit der Sünde ist abgeleitet aus dem Zusammentreffen der sinnlichen Lust mit falscher Freiheitsliebe, die das Gesetz und die Liebe Gottes anzweifelt und mißtrauisch gegen Gott Gottgleichheit sucht in einer Freiheit außer Gott, welche Scheinfreiheit ist. Die Darstellung ist symbolisch und will so verstanden sein,[1] ist aber nicht bloß Darstellung des Sündenfalls, wie er bei jedem Einzelnen immer und überall vorkomme, sondern die Stelle hat mit dem ersten Menschenpaar und dessen historischem Falle zu thun, so daß insofern in ihr wirkliche Geschichte aber in symbolischer Hülle gegeben werden will. Der geschichtliche Kern ist: die ersten Menschen sind durch Ungehorsam Sünder geworden und sterben durch Sünde; nicht aber sind sie schon von Natur sündig gewesen.[2] Im N. T. bezieht sich Joh. 8, 44 nicht auf Kains Mord,[3] sondern der Menschenmörder von Anfang der Menschheit ist der Teufel, der den ersten Menschen den Tod brachte, indem er durch Lüge sie zur Sünde verführte. In 1 Mos. 3 ist zwar nicht ausdrücklich vom Teufel die Rede; die Schlange wird als Thier behandelt; aber die spätere Einsicht kann den Teufel bei dem Ursprung des Bösen in der Menschheit nicht unbetheiligt denken.[4] Wenn Paulus von Eva als der von Anfang an schwächeren redet und den Adam in Vergleich mit Christus *χοϊκός* und *ψυχικός* nennt,[5] so soll damit weder für Eva Sünde oder Fall vor dem Fall gelehrt werden,

[1] Z. B. 3, 1.

[2] Rothe will in 1 Mos. 3 nur Thanatogonie sehen; von Erbsünde lehre das A. T., besonders der Elohist, nichts. Nur eine natürliche sittliche Verdorbenheit der Menschen werde als zweifelloses Factum gelehrt Ps. 103, 10—14. 78, 38. f. Allerdings kommt das A. T. (und darauf stützt sich Rothe) auf diese Erzählung wenig zurück; erst das Buch der Weisheit 2, 24 gibt eine nach 1 Mos. 3 gestaltete Lehrbildung ausdrücklich; doch muß auch Rothe zugeben, daß Hos. 6, 7. Jes. 43, 27 kann auf Adam bezogen werden. Auch ist zu beachten, daß die Allgemeinheit der Sünde in der Menschheit im A. T. weniger ins Bewußtsein tritt, weil seit Abraham der Blick sich mehr auf das Volk der Wahl und seine Sünde concentrirt. Erst in der Prophetie schließt sich Israel mit den Heiden wieder mehr zusammen, vorwärts in Hoffnung, rückwärts in Erinnerung an den gemeinsamen Ursprung; in der Gesetzeszeit dagegen war das 1 Mos. 1—3 Enthaltene ein ungehobener, in seiner Bedeutung fast unerkannter Schatz.

[3] Wohl aber 1 Joh. 3, 12.

[4] B. d. Weish. 2, 24 vgl. Offenb. 12, 9. 20, 2 f.

[5] 1 Kor. 15, 45—47.

noch ist das ψυχικός identisch mit sündig, fleischlich, sondern bezeichnet die Unvollkommenheit des Anfangs, in welchem die Schöpfung noch nicht vollendet ist. Auch vor dem Sündenfall im Stande des Gehorsams war der erste Adam gleichwohl noch nicht der zweite, der vom Himmel ist, von dem die pneumatische Menschheit datirt. Daß nach der Stelle des Korintherbriefes die Causalität des Bösen nicht in der ursprünglichen Beschaffenheit des menschlichen Daseins liegen soll,[1] erhellt aus einer andern Hauptstelle.[2] Paulus sagt nicht: mit Adam, d. h. mit seiner Erschaffung ist die Sünde d. i. Sündhaftigkeit in die Welt gekommen, sondern es heißt: durch Einen Menschen, d. h. durch seine Causalität ist die ἁμαρτία eine kosmische Potenz geworden, durch seine That ward ein Zustand. Sünde war zuvor überhaupt, auch als solche Potenz und als zuständlich nicht da; folglich ist Adams That als Causalität gedacht. Daß dies die Meinung des διά ist, zeigt das Folgende, wo die Ausdrücke παράπτωμα, παράβασις, παρακοή gebraucht sind, die sich alle auf Thatsünde beziehen.[3] Der Sinn also ist: nicht durch Adams Existenz, sondern durch ihn als Handelnden, durch seine That ist die Sünde eine Potenz in der Welt geworden. — Die Frucht der Sünde ist einmal der Tod,[4] aber auch Sündhaftigkeit ist die Folge der Thatsünde geworden und hat sich von Adam her seinem Geschlechte mitgetheilt. Das ist zwar nicht mit Sicherheit aus dem ἐφ᾽ ᾧ zu erschließen, wohl aber aus dem ganzen Gedankengange der Parallelisirung des ersten Adam mit dem zweiten. Zweifellos ist der zweite als wirkliche Ursache der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens beschrieben, und eben die Wirksamkeit, die von einem Einzelnen auf einen großen Lebenskreis ausgeht, wenn auch in entgegengesetzter Weise, bildet den Vergleichungspunkt. Folglich fordert der Context, auch den ersten Adam als Ursache, nämlich des Gegentheils der Gerechtigkeit, d. i. der Sündhaftigkeit und des Todes im Geschlecht zu denken.[5] Das Resultat der biblischen Lehre ist daher: Alle Menschen

[1] Wie Rothe meint, Dogmatik 312.
[2] Röm. 5, 12 ff.
[3] v. 14—19, vgl. oben S. 36.
[4] Röm. 5, 12. 6, 23. Jac. 1, 15.
[5] Das liegt auch ausdrücklich in v. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, was nicht bedeutet: Es wurde durch Adam symbolisch dargestellt, daß alle Sünder seien, sonst wäre auch bei dem Gegenglied, Christus,

von Adam an sind erlösungsbedürftig und es ruht auf ihnen als Sündern ein göttliches Verwerfungsurtheil,[1] von welchem nur Christus befreien konnte.[2] Näheres über die Art und Weise, wie Adam eine Ursache auch für die Sündhaftigkeit der Nachkommen wurde, ist weder bei Paulus noch bei Johannes angegeben. Die Freiheit denkt aber auch Paulus nicht schlechthin ausgelöscht, vielmehr die Causalität der Nachkommen an ihrer Sünde mitbetheiligt.[3]

## B.

## Die evangelische Kirchenlehre.

Beide evangelische Bekenntnisse lehren, daß Gott nicht Ursache des Bösen sei. Lutherischerseits sagt zwar die C. A.: „Ursach des Bösen sei der Wille des Teufels und der Gottlosen, welcher alsobald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewandt.“[4] Dieser deutsche Text ist der Auslegung günstig, daß zwar nicht durch eine positive That Gottes, aber in Folge des Zurückziehens seiner Hand (der Nichtgewährung des donum perseverantiae) der Wille der Creatur sich von Gott zum Argen gewandt, wodurch also Gott die negative Ursache des Bösen bliebe. Für diese Deutung der Invariata kann auch der damalige Stand der Prädestinationsfrage sprechen.[5] Die Variata ließ diesen Passus weg, indem Melanchthon darin später einen unvorsichtigen Ausdruck fand. Die Worte des deutschen Textes der Invariata könnte man zwar auch so verstehen wollen, daß der Wille der Creatur als bös da schon vorausgesetzt wird, wo Gott seine Hand abzieht, dieses Handabziehen also nicht Ursache, sondern schon Strafe der Sünde wäre. Die folgenden Worte, daß der Wille sich alsobald (nach dem Zurückziehen der Hand Gottes) zum Argen gewandt, könnten dann nicht auf den Sünden-

die Causalität zu leugnen und in Christus nur symbolisch dargestellt, daß alle gerecht seien.

[1] Röm. 5, 18: κατάκριμα vgl. 3, 19.

[2] Röm. 8, 1.

[3] Das liegt auch in Röm. 5, 12.

[4] C. A. XIX im deutschen Text der ältern Wittenberger Ausgabe.

[5] Denn in einem gleichzeitigen Brief Melanchthons an Brenz (Corp. Ref. II, 547) nimmt Melanchthon noch eine Prädestination im Allgemeinen an. Allerdings hat er nach diesem Brief absichtlich sich über diese nicht aussprechen wollen, ohne Zweifel im Gefühl einer Unsicherheit, die ja dann auch später andere Wege suchte.

fall sich beziehen, müßten vielmehr den Zustand und die Herrschaft der Sünde bezeichnen, in welche die Menschen, sich selbst überlassen, geriethen. Allein das wäre gezwungen und in dem Artikel, der doch die Ueberschrift: De causa peccati trägt, nicht von des Bösen Ursprung, sondern nur von der Ursache seiner Zunahme und Herrschaft die Rede. — Es könnte, freilich auch gezwungen, das Zurückziehen der Hand bloß dieses bedeuten, daß Gott jede überwältigende Wirksamkeit seines Geistes zum Guten zurückzog, als die Versuchung kam, damit der Mensch sich frei entscheide, der dann alsbald (frei) in Ungehorsam fiel; und mit dieser Deutung ist auch der lateinische Text wohl vereinbar.[1] Aber wie es sich auch hiermit verhalte, die Variata hat aus gutem Grund die mißverständliche Stelle weggelassen und zweifellos hat die lutherische Kirche stets jede göttliche Ursächlichkeit des Bösen abgelehnt, und nur in diesem Sinne die C. A. angenommen. Die F. C. zeigt wie die Variata dieses auf das Deutlichste. Sie sagt,[2] die Sünde sei aus dem Teufel und dem bösen Willen des Menschen. Von einem Zurückziehen der Gnade (dieser in der Reformationszeit nicht seltenen Wendung, oder dem Versagen des donum perseverantiae) ist nicht mehr die Rede. Im Gegentheil heißt es[3] ausdrücklich, Gottes Vorherwissen umfasse alles, aber nicht alles als Ursache und sei weder Ursache der Sünde noch des Uebels und der Verdammniß. Die Sünde (oder der böse Wille) der Stammeltern wird zugleich als Ursache und historische Vermittelung der sündigen Geschlechtsbeschaffenheit (in der Sprache der Dogmatik als peccatum originans) angesehen.[4] Gottes Verhältniß zum peccatum originale oder zur Erbsünde sei dieses: daß er auch jetzt nicht Schöpfer und Bewirker des Bösen sei, sondern zugleich mit der an sich guten Natur, die Gott noch jetzt schafft und erhält, breite sich das Böse aus, indem es auf physi-

[1] Der aber gar nicht mehr von Adams Sünde redet. Die Stelle lautet: De causa peccati docent, quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet Diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo. Die Worte: non adjuvante Deo wären da nicht zu übersetzen: weil Gott nicht Hülfe (zum Guten) gibt, sondern: ohne daß Gott zum Bösen hilft. Die Variata setzt: impiorum hominum, quae avertit se a Deo ad alias res contra mandata Dei. Aehnlich wie oben J. Müller A. 2. 1, 358 f.

[2] 639 b, 7—9.

[3] 818, 79.

[4] 639 b § 7. Die corruptio naturae per carnalem conceptionem propagatur.

schem Wege sich vererbe.[1] Was die reformirte Lehre betrifft, so leugnen allerdings einige reformirte Symbole,[2] der göttlichen ordinatio gegenüber, alle Contingenz, also auch die Freiheit des Menschen, erklären aber doch dabei: Gott sei nicht Urheber des Bösen,[3] wenn auch zum Theil in der Form: Böse sei, was böse ist, nicht respectu Dei, sed Satanae. Sie geben allerdings nicht an, wie das Böse, das ihnen doch nicht bloß subjectiver Schein ist, von Gottes Causalität fern gehalten werden könne. Wenn er doch schlechthin alles ordnet, da scheint auch das Wollen des Bösen als Bösen von seinem ordnenden Willen umspannt zu sein. Es lassen also hier die strengen calvinistischen Symbole eine Lücke, ein Räthsel, was ein wissenschaftlicher Mangel ist. Aber da löblicher Weise ihr religiöser Tact sich so bestimmt gegen göttliche Verursachung des Bösen ausspricht, wenn auch ohne mit der göttlichen Allmacht sich zurecht zu finden, so ist es unerlaubt, eine Consequenz, die man mit Schein ziehen kann, die aber ausdrücklich von der reformirten Lehre abgelehnt wird, ihr als ihr Dogma aufzurechnen. Der Lehrsatz ist vielmehr auch bei den Reformirten: Deus non est autor, causa, reus peccati, wenn sie auch energischer als die lutherische Lehre den Gedanken festhalten, daß die allwaltende Fürsehung auch das Böse irgendwie umschließen müsse. Auf Adam als vermittelnde Causalität der Allgemeinheit der Sünde gehen sie trotz des bei ihnen herrschenden Creatianismus zurück, aber mit dem Unterschied, daß ein Theil und zwar die Minderzahl supralapsarisch lehrt, d. h. Adams Fall nicht als freie That, sondern irgend wie als nothwendig, jedoch ohne göttliche Verursachung des Bösen als solchen denkt, während die Mehrzahl Adams Fall als seine freie Thatsünde denkt, mithin infralapsarisch lehrt.

Anmerkung. Einige Reformirte betonen das donum perseverantiae als die nothwendige göttliche Gabe, damit nicht das Böse zur Macht werde, und nehmen an, Gott habe dem Adam dasselbe nicht gegeben; und damit sei die Sünde von selbst gegeben gewesen, obwohl nicht durch eine positive göttliche That gesetzt. Das erinnert an Bellarmins Lehre vom Urstand, sofern es auf einen ursprünglichen

[1] Ibid. ex semine per peccatum corrupto, per carnalem conceptionem.

[2] Am wenigsten der Heidelb. Kat., die Anglicana und besonders Marchica I.

[3] So vgl. Helv. 1566 c. 8; vgl. Mülhus. 2. Gall. 7. 8. Belg. 13. Heidelb. Kat. Fr. 7. March. 14. Can. Dordr. c. 1, art. 5.

Dualismus im Menschen zurückweist, obwohl es andererseits den schroffsten Gegensatz gegen eine Verleihung des donum superadditum als des goldenen Zügels der natürlichen Begierden enthält.

## C.

## Die Theorien über den Ursprung des Bösen.

### § 80.

**Alle Versuche, die Wirklichkeit des Bösen als eines Nothwendigen nach ihrem Ursprung zu begreifen, scheitern daran, daß sie, wenn sie nicht statt der Ableitung nur wieder eine Definition oder Beschreibung aufstellen, in einen Dualismus auslaufen, der seinerseits consequent ausgebildet in den Gottesbegriff eindringt und des Bösen Ursache in die Gottheit verlegt. Aber daß von Gott Böses ausgehe, kann nicht Wahrheit, sondern nur Schein sein. Daher das Begreifenwollen des Bösen überhaupt als eines nothwendigen folgerichtig immer in die Verwandlung desselben in einen bloßen Schein, in die Leugnung seiner Wirklichkeit ausläuft. Aber das ist nicht Lösung des Problems, sondern Leugnung seines Gegenstandes. Soll daher das Böse weder auf Gott zurückfallen, noch zum Scheine werden, so bleibt nichts übrig, als seinen Ursprung in einem creatürlichen Princip so zu suchen, daß in diesem allein die Wirklichkeit des Bösen begründet ist. Construirbar ist die Nothwendigkeit der Möglichkeit des Bösen, aber auch die Unmöglichkeit, daß es Wirklichkeit werden müsse. Diese vielmehr ist nur historisch erkennbar.**

Anmerkung. Wenn der Text die Nichtconstruirbarkeit einer nothwendigen Entstehung des Bösen behauptet, so ist dabei die Meinung nicht die, daß das Problem zu schwierig sei, um darüber etwas Bestimmtes auszusagen, oder daß das Böse nur als Räthsel auf uns laste, sondern die Behauptung ist: Es sei nachweislich die Frage nach einem nothwendigen Ursprung der Wirklichkeit des Bösen ein Sideroxylon, weil man nach dem Ursprung von etwas nicht fragen darf, das man durch die Fragestellung selbst wieder leugnet. Wir wollen nicht die Meinung von der Unbegreiflichkeit des Bösen in seinem Ursprung vertreten, vielmehr behaupten wir:

1) ein Wissen von der Unmöglichkeit einer nothwendigen Wirklichkeit desselben,

2) ein Wissen von seiner nothwendigen Möglichkeit und

3) ein Wissen von der zureichenden Ursache seiner Wirklichkeit. Der Paragraph deutet aber ferner an: alle Constructionsversuche der Wirklichkeit des Bösen über-

haupt als einer nothwendigen zerfallen in drei Hauptclassen, von welchen die erste Hypothese irgendwie in der menschlichen Endlichkeit den Nothwendigkeitsgrund des Bösen sieht, aber consequent zur zweiten oder dualistischen Classe, wie endlich diese nothwendig zur dritten theologischen forttreibt, welche das Böse aus Gott abzuleiten sucht.

### I. Hauptclasse.

## Die Ableitung aus der Endlichkeit.

Wir werden hierbei den gefundenen Begriff vom Bösen vorauszusetzen haben. Daher von all den Theorien hier abzusehen ist, welche statt das Böse abzuleiten, nur Beschreibungen oder Definitionen desselben geben, die schon früher (§ 76 f.) abzuweisen waren. Dahin gehören die, welche das Böse als durch unser endliches Sein gegeben setzen, sei es, daß sie es mit Endlichkeit überhaupt oder mit einer bestimmten Beschaffenheit derselben identificiren, die als wesentlich und bleibend vorgestellt wird, z. B. wesentliche Schwäche der Kräfte des Geistes oder wesentliche Disharmonie der Leibes- und der Geisteskräfte. Höher stehen und als Theorien können eher gelten die Ansichten, die des Bösen Nothwendigkeit nicht allgemein und für immer, sondern nur für ein bestimmtes Stadium behaupten. Diese halten sich nicht an das Sein, sondern an das Werden. Das Böse sei nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten; die sittlich religiöse Aufgabe des Menschen habe und behalte ihre Geltung und sei lösbar. Aber das Werden, das doch der für den Menschen vorgezeichnete Weg zur Vollendung sei, könne nicht ohne den Durchgang durch das Böse vorgestellt werden. Nicht als ob das Werden als solches und für sich schon böse sei; Unvollkommenheit sei für sich allerdings noch nicht Abnormität; aber das Werden sei für den Menschen nicht möglich durch ein gleichmäßiges, stets harmonisches und einheitliches Fortrücken, sondern nur durch Hervorbildung eines Gegensatzes, der zum Widerspruch werde. Man kann das zu beweisen suchen von der Leiblichkeit oder von der geistigen Seite her oder durch eine Combination von beiden.

Erstens: Die Kräfte des sinnlichen Lebens, obwohl an sich unschuldig, eilen nach der uns gesetzten Ordnung der Entwickelung der Geisteskräfte voran und seien schon erstarkt, bis der Geist erwache, der nun zunächst im Verhältniß zu ihnen zu schwach zum Widerstande sei.

So ungefähr Schleiermacher, wobei er jedoch nicht sagt, (wie man oft meint), daß die sündige Entwickelung um des Werdens willen überhaupt nothwendig war, sondern nur, daß jenes disharmonische Auseinandertreten nun einmal die uns geordnete Form des Werdens sei, der aber Christus, obwohl wahrer Mensch, nach ihm nicht unterworfen war. Aber da nach Schleiermacher ein Widerspruch zwischen Fleisch und Geist nicht nothwendig einträte, wenn dem Menschen von Anfang an eine reichere Geistesmittheilung geworden wäre, so muß er in der Versagung dieser Mittheilung, also in Gott, den Grund des Widerstreits zwischen Geist und Fleisch finden und das geht in die theologische Ableitung des Bösen über. Als ein allgemeines, in sich nothwendiges Lebensgesetz wahrer menschlicher Natur kann und will Schleiermacher jenes Voraneilen des Fleisches nicht bezeichnen. Also ist es nicht die Menschheit als solche, sondern eine göttliche Ordnung, durch welche als Modification der allgemeinen menschlichen Natur jener Widerspruch des Fleisches gegen den Geist nach Schleiermacher gesetzt ist. Schärfer geht nun zwar Rothe zu Werke: Eine dem erstarkten Naturleben gewachsene innere Geistesmittheilung könne nicht in den Anfang fallen, weil der Geist, die vernünftige Seele, nicht anerschaffen sei, sondern erst eintreten könne, nachdem ihm durch die fortgeschrittene Entwickelung des physischen Lebens die Stätte bereitet, die Bedingung seiner wirklichen Existenz gegeben sei. Aber wenn die Triebe des leiblichen und seelischen Lebens an sich gut sind und alle natürlichen Kräfte ihre Wohlordnung haben,[1] so kann auch durch den späteren Eintritt des Geistes ein nothwendiger Widerspruch nicht herauskommen. Ist doch auf ihn hin der natürliche Organismus geschaffen, so daß nicht zu sehen ist, wie er der Persönlichkeit nothwendig feindlich gegenüberstehen soll, und dies um so weniger, da auch die Forderungen der Persönlichkeit dem normalen leiblichen und psychischen Leben und seinen Begehrungen nicht feindlich sind. Anders stellt sich die Sache erst dadurch, daß Rothe seine Lehre von der Materie und der natürlichen Incorrectheit der Individualität durch sie dazu

[1] Was nach Rothe (außer Christo) freilich nicht der Fall, da er ein dualistisches Element hier eindringen zu lassen offen bekennt. Seine Hypothese von der späteren Entstehung der menschlichen Seele, die ohne einen göttlichen Act als bloße That der Natur unerklärt bliebe, muß übrigens doch eine von allen Naturwesen wesentlich verschiedene Beschaffenheit schon des elementaren menschlichen Daseins annehmen.

nimmt, was aber auf die dualistische Hypothese führt. Da außerdem auch Rothe in Christus eine correcte Individualität statuirt, rein geblieben durch die ihm gewordene Geistesmittheilung, und zwar ohne daß dadurch die Wahrheit seiner Menschheit soll gelitten haben, so hat auch er eine Nothwendigkeit des Bösen für die menschliche Natur als solche nicht festgestellt, sondern wir werden nach dieser Seite bei ihm wie bei Schleiermacher schließlich auf Gott als die negative oder mittelbare Ursache des Bösen zurückgeführt.

Um dem physischen Dualismus zu entgehen, kann man aber zweitens statt auf die Leiblichkeit zurückzugreifen, aus dem Gesetze des geistigen Werdens, sei es des Willens oder der Intelligenz, des Bösen Nothwendigkeit abzuleiten versuchen. Von Seiten des Willens so: „Werdend ist der Mensch nur dadurch, daß er eine neue Lebensform setzt, die eine andere, besondere ist gegenüber der anfänglichen, natürlichen; aber das vollzieht sich nicht ohne Widerspruch der natürlichen Lebensform, die sich gegen das Neue behaupten will, und so entsteht ein Widerspruch und Kampf zwischen dem Fleisch und dem Geist, eine sündige Entwickelung.“ Ebenso nach Seiten des Bewußtseins wird gesagt: „Damit der Mensch selbstbewußt werde, müsse er in seinem Fürsichsein sich ergreifen und fixiren und um sich zu centralisiren, Alles, was er nicht ist, ausschließen oder repelliren. Indem er aber das Bewußtsein der Gattung und Gottes ausschließe oder niederhalte, um sich selbst zu haben, so stehe er anfangs im nothwendigen Gegensatz gegen die Liebe.“ — Allerdings ein Werden ist nicht möglich ohne ein Auseinandertreten der Momente des Selbstbewußtseins und des Gottes- und Gattungsbewußtseins, des Natürlichen und des Freien, und in solcher Löslichkeit der Momente liegt die Möglichkeit des Bösen. Aber seine nothwendige Wirklichkeit erhellt damit noch nicht, wenn man nicht schon die Allmählichkeit der Entwickelung überhaupt als Sünde ansieht, und so statt der Ableitung vielmehr wieder eine bereits widerlegte Definition des Bösen aufstellt (s. o. S. 70 f.). Das Hervortreten des Freien und das Setzen einer neuen Lebensgestalt kann an sich noch nicht wirkliches Böses sein, ebensowenig als die frühere Lebensgestalt, wenn sie, weil aus Gottes Hand stammend, gut beschaffen war. Auch das Zusammensein beider, das Hinzukommen einer neuen für sich kann noch keinen Widerspruch erzeugen,

indem vielmehr das Frühere auf das Neue berechnet war, ihm daher eine willige Bildsamkeit entgegenbringt. Das Sichgeltendmachen der unschuldigen natürlichen Lebensgestalt gestaltet sich nur zum Reiz für den Geist, Stellung zu derselben in Freiheit zu nehmen. Aber die Nothwendigkeit, daß dieser Reiz übermächtig den Geist bestimme und beherrsche, ist weder durch das Wesen des Geistes, noch durch das der Naturseite gegeben. Und ähnlich verhält es sich mit der Seite des Bewußtseins. Das Selbstbewußtsein kommt nicht zu Stande durch bloße Negation des Bewußtseins von Anderem oder durch Nichtdenken desselben, sondern umgekehrt durch Selbstunterscheidung des Ich von Anderem, von der Welt und von Gott, welche also in dem Gedanken des Ich mitgesetzt sind, nämlich als das Nichtich, von welchem aber das Ich sich unterschieden weiß. Da nun aber Unterscheidung keineswegs mit Widerspruch identisch ist, so folgt, daß das Selbstbewußtsein gar nicht in einem nothwendigen, auch nur momentanen Widerspruch zum Gottes- und Weltbewußtsein stehe. Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre trefflich gezeigt, wie das Selbstbewußtsein so wenig durch Ausschließung des Gottesbewußtseins zu Stande kommt, daß es vielmehr seine Vollkommenheit erst erreicht mit dem Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit oder damit, daß es den Unterschied zwischen Gott und sich selbst setzt, der auch wieder wesentliche Beziehung beider auf einander ist.

Die Hegelsche Schule endlich faßt entweder die Erkenntniß- und Willensseite zusammen [1] oder verbindet mit beiden noch die Naturseite. Wenn nun schon an sich die Combination von drei nicht beweisenden Momenten die denselben fehlende Beweiskraft nicht ersetzt, so steht speciell der Darstellung Hegels noch Folgendes entgegen. Des Menschen Adel, sagt er mit Recht, bestehe darin, nicht bloß natürliches Wesen zu bleiben, sondern sich selbst zu setzen und durch Freiheit und Vernunft zu werden, was er (an sich) sei. Nun fährt er aber fort: Unmittelbar oder in seiner Natürlichkeit ist der Mensch in der Rohheit dem Thiere ähnlich; in der Sinnlichkeit und Selbstsucht. — Allein die Nothwendigkeit einer das Böse bewirkenden Natürlichkeit, einer egoistischen Rohheit ist mit der Unmittelbarkeit des Anfangs noch nicht bewiesen, sondern nur

[1] So Reiff in der Abhandlung: Ueber das Wesen der Religion. Tüb. Zeitschrift.

behauptet. Warum sollte für die freie Selbstsetzung, die ethisch gestaltende Kraft ein anderes als ein gutes Material erforderlich sein? In der That leugnet auch Hegel selbst wieder den bösen Charakter dieser anfänglichen Natürlichkeit. In dem thierischen Leben, mit welchem er sie vergleicht, findet er sie nicht bös, sondern unschuldig, ja zum eigentlich Bösen läßt er es erst kommen in der weiteren Entwickelung und durch den geistigen Factor, in welchen sich die Particularität hineinreflectire, ohne freilich die Nothwendigkeit dieses egoistischen Willens für den Geist aufzuzeigen. Denn der Versuch, zu beweisen, daß die Entwickelung vom natürlichen Leben zum geistigen durch Zerrissenheit hindurchgehen und die Freiheit zunächst als rohe sinnliche Willkür auftreten müsse, wird als gelungen nicht gelten können. Das Allgemeine, Gute, meint er ferner, müsse, um gewollt zu werden, weil es dieses ist und nicht sein Gegentheil, bewußt und wollend von seinem Gegentheil unterschieden werden. Die entschiedene Bejahung des Guten sei erst die Negation der Negation oder des Gegentheils des Guten, aber das zu negirende Gegentheil des Guten, das Egoistische müsse gleichfalls real sein, sonst könnte nicht die tiefstgehende Negation des Bösen eintreten. Allein ein bewußtes Ausschließen des Bösen ist möglich auch ohne irgend welche innere oder äußere Realität desselben. Für die bewußte freie Entscheidung kommt es nur darauf an, daß durch die Intelligenz, d. h. das Wissen von dem sittlich Guten, welches für das Freie ist, eine doppelte Möglichkeit dem Willen vorgelegt werde, nimmer aber steht zu beweisen, daß die Wirklichkeit des Bösen, sei es auch nur als Durchgangspunkt, zum sittlichen Proceß erforderlich sei. Ist gleich der Gedanke des Bösen als eines Möglichen für die bewußte gute Entscheidung nothwendig, so ist doch der Gedanke des Bösen nicht böser Gedanke, setzt auch nicht nothwendig wirkliches Böses in der Erfahrung, eignes oder fremdes voraus, wie Vatke meint, [1] sondern ist gegeben mit dem bestimmten Gedanken des ethisch Guten als solchen oder des Gesetzes. Da nämlich bös im strengen Sinn eine Handlung noch gar nicht heißen kann, bei der noch das Bewußtsein von gut und böse, also der Gedanke des Bösen fehlt, so müßte, wenn wir diesen nur aus der Erfahrung von Bösem sollten haben können, die

[1] Die menschliche Freiheit rc. 1841. S. 262 f.

böse That schon geschehen sein, damit sie geschehen könne. Gegen alle diese Versuche ist aber noch zweierlei zu erinnern:

Erstens: Es läßt sich nicht nachweisen, daß ein in seinem Werden sündlos Bleibender aufhören müßte, Mensch zu sein. Es ist ein innerer Widerspruch, die allgemeine Nothwendigkeit des Bösen auch nur als Durchgangspunkt nachweisen zu wollen. Denn vielmehr nur darum kann eine unserer Lebensformen bös heißen, weil sie dem Begriff unseres Wesens, d. h. der idealen Norm widerspricht, welche nicht bloß die Stufe der Vollendung, sondern alle Lebensstufen, jede auf ihre Weise umfaßt und regeln will. So lange eine Lebensform noch als bös anerkannt wird und als bös abgeleitet werden will, so lange ist auch mit dem Bösesein derselben gesagt, daß im Gegensatz gegen sie die gute Lebensgestalt an sich auch möglich, und kein Gedankenunding, also die Nothwendigkeit der bösen nicht zu behaupten sei. Damit ist zugegeben, das jeder Lebensstufe eigene Ideal kann im Kreise der Menschheit real werden, wie es nach dem christlichen Glauben in Christus der Fall geworden ist. Wäre dieses Ideal überhaupt etwas Unmögliches, so wäre es nicht mehr Ideal, sondern nur scheinbare Norm der Werthgebung und das Böse nur scheinbar bös. Wenn daher dennoch innerhalb des Verlaufes der Welt eine Art von Nothwendigkeit des Bösen noch denkbar bleibt, so kann dieselbe keine ursprüngliche, sondern nur eine zugezogene, nachträgliche, im Grunde accidentelle sein, was daraus erhellt, daß das Bewußtsein derselben verbunden ist mit dem Bewußtsein der Zufälligkeit für des Menschen Begriff, trotz seiner bösen empirischen Beschaffenheit.

Zweitens: Alle diese Theorien, sofern sie noch die Existenz von Bösem zugeben, fallen folgerichtig in Dualismus. Denn sollte das Böse auch nur als Durchgangspunkt für die vernünftige Creatur überhaupt nothwendig sein, so daß ein reines Leben damit aufhörte, ein wahrhaft menschliches zu sein, so gehörte das Böse zum Begriff des Menschen oder doch seiner Entwickelung und dem schlechthin sein sollenden Guten stände das schlechthin sein müssende Böse in demselben Menschen gegenüber. Es könnte aber auch Gott den nothwendigen Durchgang durch das Böse, das er absolut haßt, nicht aus sich heraus geordnet haben, sondern nur gebunden durch eine ihm fremde Macht. Damit sind wir übergeführt zur

## II. Hauptclasse.

# Die dualistische Hypothese.

Der Dualismus kann freilich nicht aus speculativem Interesse hervorgehen: er stößt gegen die Einheit, welche die Vernunft will, hart an, hat mithin empirischen Ursprung. Die Gegensätze des physischen und geistigen Lebens, die er in der Erfahrung sich durchkreuzen sieht, sucht er, an der Erreichbarkeit einer obersten Einheit verzagend, wenigstens unter zwei oberste einander widersprechende Principien oder Gattungsbegriffe zusammenzufassen. Sieht man ab von seinen niedrigsten Formen, welche bloß den Gegensatz des Heilsamen oder Schädlichen, des Schönen oder Häßlichen beachten, also nur ästhetisch sind, so zeichnet sich der Dualismus durch einen tiefen Eindruck von der Wirklichkeit und weitgreifenden Macht des Bösen aus, will es also nicht als bloßen Schein auffassen, wozu die Endlichkeitstheorien neigen. Die (noch nicht geschriebene) Geschichte seiner mannigfaltigen Formen ist bedingt theils durch das wachsende Bewußtsein des Sittlichen, theils durch den Zug der Vernunft zu einer obersten Einheit, der dem Dualismus in keiner seiner Formen Ruhe läßt.

Seine mildeste Form redet vom einem *μὴ ὄν* als einer Schranke Gottes für all sein Thun und hängt noch mit der Endlichkeitstheorie zusammen. Die Schranke ist da wie ein gottwidriges Gesetz über Gott, wodurch alle seine Producte limitirt und dadurch mit dem Bösen behaftet seien. Davon ist als einer falschen Definition des Bösen oben [1] geredet.

Die strengere Form verdichtet diese Schranke zur ewigen Materie, die Gottes weltbildnerischer Thätigkeit gegenüber stehe. Wenn sie nun freilich des Bösen Ursache sein soll, so kann sie nicht als ein schlechthin Gestalt- und Eigenschaftsloses (*ἄμορφον, ἄποιον*), sondern es muß in ihr eine dem guten Wirken Gottes entgegengesetzte widerstrebende Beschaffenheit gedacht werden. Diese Widerspenstigkeit, wenn sie etwas erklären soll, muß zum ureignen Begriff der Materie gehören und vermöge derselben gelingt dann Gottes Werk immer nur theilweis. Nach jedem weltbildenden Acte Gottes bleibt ein unbewältigtes Phlegma zurück, nach jeder Sublimation eine Präcipitation, ein dunkler Rest, ein *ἔκτρωμα*, ein realer

[1] § 76, 1.

Widerspruch gegen die Allmacht, die ihn nicht zu bewältigen vermag. Das Widergöttliche wäre ferner hier in letzter Beziehung etwas Sachliches und Unpersönliches. Diese beiden ersten Formen sind physischer oder kosmologischer Dualismus.

Drittens. Da aber das Böse nicht bloß Sachliches, Dingliches ist, sondern nur vernünftige Wesen böse sein können, Geist und Wille oder Personen, so muß der kosmologische Dualismus zum personificirenden übergehen. Dahin gehört Ahriman im späteren Parsismus und Satan bei mittelalterlichen Secten. Neben dem persönlichen guten Urprincip, nehmen sie an, sei ein ebenso ewiges Böses vorhanden. Aber da solche ewige Zweiheit die Einheit der Vernunft zerrisse, so ertrug der menschliche Geist diesen reinen Dualismus nicht, sondern suchte die Zweiheit irgendwie mit der Einheit zu versöhnen, sei es eschatalogisch, so, daß eine künftige Ueberwindung des bösen Princips durch das gute angenommen wird, die Zweiheit der Principien und die Nothwendigkeit des Bösen also nur eine zeitweilige ist, oder folgerichtiger, da doch, was am Ende unterliegen muß, von Hause aus nicht in gleichem Sinn wie das siegreiche Princip kann göttlich gewesen sein, so: daß auf einen gemeinsamen Urgrund zurückgegangen wird, aus dessen Schooße die entgegengesetzten Principien hervorgeboren werden. Dieser Schooß muß, da er das absolut Entgegengesetzte hervorbringt, die Indifferenz sein zwischen gut und bös. Damit geht der Dualismus aber schon in die dritte Classe über, die irgend wie aus der obersten Einheit des Bösen Nothwendigkeit begreifen will.

Anmerkung 1. Eine moderne Form des Dualismus ist die von Schopenhauer und die von Hartmann, welche Wille und Vorstellung oder Wille und Logisches als zwei einander widerstreitende Mächte in dem Absoluten ansehen. Mag auch die (nur Schein enthaltende) Vorstellung aus dem Willen abgeleitet werden wollen, eine Versöhnung ihrer Zweiheit mit dem Urgrund oder in sich selbst geben sie so wenig als eine wirkliche Ableitung.

Anmerkung 2. Die Lehre vom Satan, obwohl Jakob Böhme und Schelling sie auch für die Nothwendigkeit des Bösen, für eine Art Dualismus in Gott selbst verwenden, ist nach ihrer biblischen Form für diesen Zweck unbrauchbar, weil Satan nach der Schrift zwar geistige Bosheit, aber Creatur ist ohne Schöpferkraft. Darin liegt aber auch, daß er, weit entfernt, des Bösen Ursprung zu erklären, selbst zu dem zu erklärenden Reiche des Bösen gehört.

## III. Hauptclasse.

# Die Ableitung des Bösen aus der obersten Einheit.

Wird des Bösen Ursprung in Gott selbst gesucht, so kann entweder von dem inneren göttlichen Wesen selbst oder von den göttlichen Eigenschaften ausgegangen werden, wie sie sich in der göttlichen Weltidee und der wirklichen Welt spiegeln.

Im inneren göttlichen Leben sehen Schelling, in seiner mittleren Zeit hierin mit Jakob Böhme verwandt, und Hegel das Böse begründet (wobei sie das Leben der Welt und das Leben Gottes identificiren).[1] Dabei konnten sie nicht stehen bleiben, daß die oberste Einheit nur eine Indifferenz der Gegensätze sei; denn wie sollten diese aus ihr hervorgeboren werden, wenn sie in ihr nur negirt sind, und was wäre sie selber Anderes, als wie Zervane Akerene, der todte Boden, auf welchem, man weiß nicht wie, entgegengesetztes Leben sich regt und ein Abfall von der Einheit stattfindet? Schelling in seiner naturphilosophischen Periode hatte eine Zeit lang die oberste Einheit als Indifferenz oder Zero gedacht, von wo aus dann nur aus einem unerklärlichen Zufall der Abfall, die Welt mit ihren Gegensätzen abzuleiten war. Aber immer mehr hat er dann, wie auch Hegel, auf seine Weise versucht, die oberste Einheit lebendig zu denken. Nicht ein bloßes Nichtsein der Gegensätze ist ihnen die oberste Einheit, sondern eine Durchdringung der Gegensätze, die das vollkommene göttliche Leben constituiren. Zwischen Schellings Freiheitslehre und Hegel ist dabei der Unterschied, daß ersterer das Ganze unter dem Gesichtspunkte des Willens, der letztere unter dem des Denkens betrachtet. Beide wollen, es müsse Gegensatz sein, damit Leben sei, nach Schelling der Gegensatz der Egoität oder des particularen und des universalen Willens, nach Hegel der Gegensatz des Ansichseins und des Fürsichseins. Erst durch

[1] J. Böhme nahm in Gott ein finsteres, feuriges Princip neben einem Lichtprincip an; ähnlich auch Schelling in seiner Freiheitslehre. Durch einen Kampf breche das Lichtprincip blitzartig durch den Feuergeist, der als stets überwundener die Basis im innergöttlichen Leben bleibe. Das Fürsichwirken des ersten Princips wäre so Ursache der Sünde (das Wirken nach dem Grunde, der Egoität oder dem Partikularwillen). Der Kern in den Theorien dieser Art ist der Gedanke, den auch Hegel theilt, daß Leben nicht sei ohne Gegensätze, die zu Widersprüchen werden. Vgl. Vatke a. a. O. S. 262 ff. 312 ff.

den Gegensatz hindurch, nämlich durch seine Ueberwindung ist Gott vollkommen, nach Schelling actu existirender Gott, Geist und absolute Persönlichkeit, als absolute Beseelung des Particularwillens oder des Willens des Grundes durch den Universalwillen, nach Hegel an und für sich seiender absoluter Geist. Nach beiden ist dieser Proceß der Diremtion und Einigung zugleich Weltproceß, da die menschliche Geschichte auch Gottes Geschichte sein soll, und dieser Proceß ein allmählich fortschreitender. Gott nehme das Schicksal des Werdens über sich; Theogonie, Kosmogonie, Ponerogonie sind hier in Ein Problem zusammengefallen. — Ueber diesen Gottesbegriff ist hier nicht weiter zu reden,[1] nur ein Wort über den Grundgedanken, daß zum Leben, auch dem göttlichen, ein zum Widerspruch fortgehender Gegensatz erforderlich sei, möge noch seine Stelle haben. Dieses ist nicht bloß nicht erwiesen, sondern das Gegentheil erweisbar. Wie könnte das göttliche Leben als vollkommenes, also absolutes gedacht werden, wenn es den Widerspruch in sich hegen müßte oder wenn auch nur das innere Leben Gottes einer Succession des Werdens unterthan wäre und nicht vielmehr ebenso ewig wie die Diremtion der Momente auch ihre absolute Einigung in sich trüge? Aber auch im Allgemeinen, wenn das Leben vom Widerspruche lebte, so wäre es selbst ein ewiger Widerspruch; sollte irgendwie das Böse zum göttlichen Lebensproceß selbst gehören, so wäre das ein ewiger Widerspruch gegen die Gottesidee selbst. Mithin wird bei dem Versuche, des Bösen Nothwendigkeit zu erkennen, jedenfalls der innere göttliche Lebensproceß außer Betracht bleiben müssen. Gott ist in seinem inneren Wesen ewig vollkommen.

Aber bringt vielleicht die eine oder andere der göttlichen Eigenschaften, die in der Welt die Stätte ihrer Offenbarung suchen und finden und dadurch die göttliche Weltidee realisiren, es mit sich, daß unvermeidlich Böses in der Welt entsteht? In der That hat der Scharfsinn aus allen göttlichen Haupteigenschaften eine solche Ableitung versucht. So schon aus der göttlichen Allmacht. Damit Gottes ganze Schöpferkraft offenbar werde, meint Thomas v. Aquin, mußten alle möglichen Daseinsstufen der Wesenleiter ausgefüllt werden. Daher die Welt vollständig nur ist, was sie sein soll, Offenbarung der göttlichen

[1] Vgl. I, S. 238 ff.

Allmacht und Weisheit, indem ihr auch die tiefsten Stufen nicht fehlen.[1] Nur so ist sie der vollständige Ausdruck der Schöpferkraft. Die Beweisung der Allmacht, die Hervorbringung alles überhaupt Möglichen oder Denkbaren wäre hienach für Gott absolute Nothwendigkeit. Gottes Können und Wollen würde schlechthin zusammenfallen. Allein da vielmehr Gott vollkommen ist als die absolute Liebe, so kann nicht sein Können oder seine Macht das Gesetz seines Wirkens sein, sondern seine Liebe bestimmt, was sein Können bewirken soll. Sie ist die Macht über seine Allmacht. Bei dieser Ableitung wäre auch das Böse nur als niedrigere Stufe, als quantitativ vom Guten verschieden gedacht, als kleineres Quantum des Seins und ein Theil der Wesen bliebe im Interesse des Weltganzen verurtheilt, stets böse zu sein. Außerdem ist nicht abzusehen, wiefern zur Offenbarung der göttlichen Kraft auch die Unvollkommenheit sollte erforderlich sein. Eher läßt sich sagen, daß, sofern zur Vollkommenheit der Welt auch Mannigfaltigkeit gehöre, das Zusammensein von Vollkommenerem und Unvollkommenerem zur Güte der Welt nothwendig erforderlich sei; das führt zum ästhetischen Ableitungsversuch.

Aus der Idee der Schönheit nämlich haben Manche in der That des Bösen Nothwendigkeit ableiten wollen, so manche dualistische Systeme.[2] Das Böse, wird hier gesagt, ist im Gesammtbilde der Welt, was der Contrast im Gemälde, widrig für den, der am Einzelnen haftet, nothwendig und gut für die das Ganze überschauende Betrachtung. Zwar ist das Böse der finstere Gegensatz gegen das Gute; aber ohne den Schatten bliebe nur ein monotones Einerlei übrig. Wie in der Musik Dissonanzen die Harmonie nicht aufheben, sondern bereichern, wie in der höchsten Form der Poesie, welche die anderen zusammenfaßt, nicht lauter Helden des Guten auftreten, sondern gerade im Gegensatze gegen böse Charaktere sich erst recht der Adel der guten hebe, so sei auch das Böse in der Welt nöthig und diene, sie mannigfaltig und schön zu

[1] Summa I, Q, 47. Art. 2: non — perfectum esset universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. Die Grade des Seins aber sind, verglichen mit Gott ein defectus, corruptio. Vgl. Landerer, Art. Thomas v. A. in Herzogs Real-Enc. Bd. XVI, 64.

[2] Vgl. Baur: Das manichäische Religionssystem S. 41; aber auch Plotin (Enneaden L. VIII c. 7. u. 15), Augustin besonders in früheren Schriften, Scotus Erigena, Leibniz gehören hierher. Näheres bei Jul. Müller A. 2. I, 504 ff.

machen.[1] Diese Auffassung kann sich auch mit früher besprochenen verbinden, z. B. daß Leben nur sei durch Widerspruch, daß Gut und Bös die zwei Pole seien, die stets im menschlichen Leben zusammengehören, nur daß hier alles der ästhetischen Idee dienstbar gemacht wird. Man kann nicht leugnen, daß dieser Theorie viel Schein einwohnt. Eingewohnt in diese Welt und die Macht des Bösen in ihr, fällt es uns schwer, aus einer lebensvollen Welt dasselbe hinwegzudenken. Das Christenthum gibt den Grund davon an: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden." Die Kraft, der innere Reichthum und die Mannigfaltigkeit des Guten sind nur erst unvollkommen offenbart. Der Sieg des Geistes in der Erscheinungswelt wird im Drama der Welt das letzte sein. Jetzt ist die Zeit des Glaubens, nicht des Schauens und zwar in ethischem Interesse. Dennoch wissen wir schon jetzt genug, um Mannigfaltigkeit nicht verwechseln zu müssen mit der Nothwendigkeit des Widerspruchs zwischen gut und bös. Das Gute ist keineswegs nur abstracte Gleichheit, Einheit oder Monotonie, sondern Princip des mannigfachsten Lebens. Gerade das Böse ist der Mannigfaltigkeit feind, denn es ist desorganisirend; es borgt den Schein der Mannigfaltigkeit nur vom Guten und dem Reichthum seiner Kräfte. Das Böse für sich strebt überall zu einem und demselben, dem Tod und seiner leeren Einerleiheit. Das Gute aber befestigt und entwickelt die für sein Reich bestimmte Mannigfaltigkeit. Gesetzt aber auch, diese Theorie besäße mehr Beweiskraft in Beziehung auf die wahre Quelle der Mannigfaltigkeit, so würde die Deduction der Nothwendigkeit des Bösen um der Schönheit willen den unerträglichen Gedanken enthalten: das ethische Gebiet müsse sich das ethisch Böse gefallen lassen, damit desto mehr Schönes sei. Allein das heißt in das höchste Gebiet, das auf allgemeine Herrschaft Anspruch machen muß, ein fremdes Princip einmischen. Wie will man dem ethischen Gebiet, dessen Gesetze allein mit der Forderung der allgemeinen und absoluten Gültigkeit auftreten, ansinnen, daß es das Böse als gut soll gelten lassen, weil es dem ästhetischen Interesse zusage? Wie soll es rational sein, zu meinen, das Ethische müsse sich dazu hergeben, dem Aesthetischen Gestalten zu liefern oder abzutreten, während doch das Aesthetische nicht das höchste Gebiet, wohl aber von dem Ethischen innerlich abhängig und

[1] Vgl. Blasche: Das Böse im Einklang mit der göttlichen Weltordnung 1827.

bedingt ist, wie sich darin zeigt, daß selbst in der Tragödie, wo das Gute dem Bösen zu unterliegen scheint, ein wirklicher und nicht bloß scheinbarer Sieg des Bösen unschön ist, wie eine unaufgelöste schreiende Dissonanz, und mit sich im Widerspruch steht, weil mit dem Ethischen. Doch der Grundfehler liegt hier wieder in der blendenden Forderung: Wir sollen absehen vom Einzelnen, wir sollen das Ganze anschauen lernen, in welchem sich das Einzelne ergänze zur Vollkommenheit. Da schaut wieder die physische Denkweise hervor, welcher der Begriff von der Persönlichkeit und dem sittlich Guten abgeht. Die Einzelheit und Endlichkeit bildet keinen Widerspruch gegen das Ethische und seine Ganzheit; denn das Gute überhaupt kann gewollt werden von der einzelnen Persönlichkeit und die einzelne gute That wird geadelt durch das Ganze der guten Gesinnung; in dem einzelnen persönlichen Geist hat die Liebe zum ganzen Guten, zum Guten überhaupt Raum, wenn gleich in individueller Weise. Die Persönlichkeit vermag intensiv Unendliches in sich aufzunehmen, ja nur sie ist der geeignete Ort dafür und der ethische Begriff derselben gestattet nicht, daß Einzelne der Schönheit zum Opfer fallen müssen und zu bloßen Mitteln des Ganzen bestimmt seien.

Aus der Kategorie der Intelligenz kann das Böse einmal so abgeleitet werden, daß Gott selbst sein absolutes Selbstbewußtsein nicht verwirklichen könne, ohne seinen Gegensatz zu denken und denkend zu setzen. Als sachlicher, unpersönlicher wäre dieser Gegensatz die Materie, wovon oben schon gesprochen ist.[1] Folgerichtig müßte aber, wenn zum absoluten Selbstbewußtsein Gottes auch das Denken und Setzen seines realen Gegensatzes nothwendig gehörte, allerdings auch behauptet werden, daß Gott sich als ethischen nicht wissen könne, ohne seinen ethischen Gegensatz, das Böse zu denken und zu setzen. Dazu ist aber auch Rothe (s. o. S. 83) nicht fortgegangen. Er hat vielmehr später nicht einmal die Setzung der widergöttlichen Materie als nothwendig für das göttliche Selbstbewußtsein anerkannt. Würde doch sonst die ewige Nothwendigkeit eines persönlichen Bösen anzunehmen sein, damit Gott sich als das persönliche Gute denken könne. — Daher die Wendung mehr für sich hätte: Gott als der Weise will auch seine

[1] S. o. S. 130.

Weisheit mittheilen. Nun ist aber die Erkenntniß eines Gegenstandes stets bedingt durch die Erkenntniß seines Gegentheils. Darum mußte Gott, um die wahre Erkenntniß des Guten zu geben, auch das Böse setzen. Allein wäre überhaupt das Gute nur erkennbar durch sein reales Gegentheil, so müßte auch gesagt werden, Gott selbst kann von dem ewig Guten, das er ist, nur wissen durch ein ebenso reales ewiges Böses, was, wenn nicht zur Priorität des Bösen vor dem Guten, um so gewisser zu jenem Gesetz der Antithese im geistigen Leben Gottes selber zurückführte, wovon vorhin gesprochen ist. Zwar hat auch Lactanz gesagt: Malum interpretamentum boni. Wir müssen aber, wie schon oben gezeigt, vielmehr sagen: Bonum interpretamentum boni malique, wie das Licht sich selbst und sein Gegentheil manifestirt. Alle bestimmte Erkenntniß eines Gegenstandes schließt allerdings auch die Erkenntniß seines Gegentheils in sich; aber diese kommt dem Guten, das nach dem Früheren logisch das Erste sein muß, aus ihm selbst, nämlich die Erkenntniß des Bösen als möglichen Gegentheils. Zuzugeben ist: die Folgen des Bösen treten klarer hervor, wenn es nicht in der bloßen Möglichkeit gehalten bleibt; aber das Wesen des Bösen, und das ist doch die Hauptsache, wird dem reinsten Gemüth als sein Gegensatz am ersten sich fühlbar machen, während der real vom Bösen Befleckte auch an der trübenden Lüge des Bösen seinen Antheil erhält. Mag man immerhin sagen können, daß der Weg durch die Sünde die gründlichste Entwickelung werden konnte und aus der Wirklichkeit des Bösen ein lebendigerer Begriff desselben sich ergibt, so beweist das doch nicht, daß die Sünde die reinere Erkenntniß erzeugt, vielmehr nur durch Zerstörung der Lüge der Sünde und ihrer Trübungen kann das Gute Dieses bewirken, so daß damit nicht die Setzung des Bösen durch Gott als nothwendig begründet, sondern nur die Stelle bezeichnet ist, die das Böse, wenn es ohne Gottes Zuthun real ist, für Gott einnimmt und warum es von ihm als aufzuhebendes kann getragen werden. Gott bleibt sich der Macht bewußt, es irgend wie dem Reiche des Guten dienstbar zu machen.

Die Ableitung aus der göttlichen Gerechtigkeit. Die supralapsarische Denkweise lehrte: die Menschen sind da als Mittel für die Ehre Gottes, die ausschließlicher Selbstzweck ist. Gottes Ehre besteht

aber in der Offenbarung seiner Eigenschaften. Auch die Gerechtigkeit ist eine absolute göttliche Eigenschaft, muß daher auch ihre volle Offenbarung in der Welt finden. Nun kann aber die Seite der göttlichen Gloria, die in seiner Gerechtigkeit besteht, nicht offenbar werden, wenn nur seine Barmherzigkeit sich manifestirt. Darum mußte es ewiger Rathschluß Gottes sein, daß an einer bestimmten Anzahl seine Gerechtigkeit, an einer andern seine Barmherzigkeit offenbar werde, und darum sind die Einen von Ewigkeit als solche gewollt, an denen er seine Gnade offenbare, die Andern als vasa irae oder als solche, die von der Barmherzigkeit übergangen werden, damit an ihnen Gottes Haß gegen das Böse und seine Gerechtigkeit gegen ihre culpa offenbar werde. Denn sie sind wollend im Bösen.[1] — Um des endlichen Doppelzweckes willen werden da Alle in die Nothwendigkeit des Sündigens gebracht, was damit nicht stimmt, daß daneben gelehrt wird, Gott habe die Menschen sündlos geschaffen, damit er nicht am Bösen schuld wäre. Denn wenn er nachher auch nur seinen guten Geist zurückzieht oder die zur Bewahrung der Unschuld nöthige Geistesmittheilung versagt, so ist die Schuld am Bösen doch nicht sowohl im Menschen als in Gott gelegen. Es besteht die Gerechtigkeit nicht damit, daß Gott das Strafbare entweder setzt oder doch, während er allein es ändern könnte, es nicht ändert. Solche Offenbarung der Gerechtigkeit wäre zugleich ihre Verletzung; denn die Gerechtigkeit will nicht die bloße Offenbarung des Werthes eines Wesens, sondern auch Vergeltung. Dazu kommt, die Auserwählten haben an ihnen selbst nicht mehr Werth als die Reprobi, wenn nicht etwa in diesen schon von Haus aus mit Capito auch ein Samen der Reprobatio angenommen würde, was manichäisch wäre und die Gleichheit der Erlösungsbedürftigkeit und Fähigkeit aufhöbe. Etwas Manichäisches liegt aber auch dem Supralapsarianismus überhaupt zu Grunde. Denn zu absolut entgegengesetztem Zweck des Daseins sind da von Uran die Electi und Reprobi von Gott gewollt und geschaffen.[2] Da konnte die sittliche Aufgabe nicht für alle gleich ernst sein. Sieht man aber auf den Gottesbegriff, so fehlt hierbei diesem auch darin der rein

[1] So in der Hauptsache Theodor Beza auf dem Colloquium Moempelgardense S. 523—535 nach Andeutungen Calvins selbst; z. B. Institut. L. III. c. 23, 7. 8.

[2] So lehrt Calvin ausdrücklich, obwohl der gebietende Wille Allen gilt.

ethische Charakter, daß alle Menschen einseitig als Mittel der Verherrlichung Gottes gedacht sind (denn das widerspricht seiner Liebe), und daß die physische Kategorie der Allmacht über das Ethische präponderirt. Der Machtwille Gottes (beneplacitum) ist als das allein Entscheidende gedacht und wenn auch angenommen wird, daß derselbe in sich gut sei, indem er nicht willkürlich verfahre, sondern nach dem Gesetz, die göttlichen Eigenschaften zur Verherrlichung Gottes zu offenbaren, so wird dadurch nichts gebessert, vielmehr ein Dualismus in Gott selbst hineingetragen, da er schlechthin Entgegengesetztes zu thun genöthigt sein soll, indem er die Einen gut und selig macht, den Andern das Gegentheil zuscheidet, und indem Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als sich ausschließend behandelt sind, ihre Offenbarung eben daher an verschiedene Subjecte vertheilt wird. Denn nur die Macht Gottes offenbart sich an beiden Menschenclassen, während jeder derselben nur die Offenbarung der einen oder der andern jener zwei Eigenschaften zu Theil wird. Allein die Gerechtigkeit und Liebe, untrennbar in Gott geeinigt und im Besitze der Macht über die Allmacht, suchen auch eine geeinte Darstellung in der Welt, so daß auch an den Electis die Gerechtigkeit sich offenbart, und andererseits nicht Gott die Ursache sein kann, wenn die Einen nur Objecte der Gerechtigkeit werden und bleiben.

Die Ableitung aus der Liebe. Schleiermacher will nicht alle Menschen, auch nicht einmal einen Theil bloß als Mittel, sondern alle als Selbstzweck gedacht wissen, ja es erreichen nach ihm alle endlich das Ziel, wenn auch durch anfängliche Sünde hindurch.[1] Er lehrt nicht (wie er oft aufgefaßt ist) des Bösen Nothwendigkeit für die menschliche Entwickelung überhaupt. Dagegen ist schon der beschreibende, nicht construirende Charakter seines Systems (s. o. S. 125). Die Allmacht nimmt allerdings bei ihm eine ganz überwiegende Stellung ein und er nimmt die Absolutheit des Decretum von Calvin an. Aber es war nach ihm keine Nothwendigkeit, daß die Allmacht eine sündliche Entwickelung setzte. Und nicht bloß leugnet er einen positiven das Böse setzenden göttlichen Act, sondern auch, daß das Böse als solches von Gott geordnet sei, denn vielmehr, sofern es böse ist, sei es gar nicht für Gott, sofern es aber für Gott sei, sei es nicht böse,

[1] Vgl. seine Abhandlung über die Erwählung.

sondern im Zusammenhang mit der Erlösung betrachtet sei es das Unvollkommene, das mit Christus zusammengeschaut ein vollkommenes Ganzes bildet. Es sei zusammengeordnet mit der Liebesthat der Erlösung und gehe als deren Voraussetzung voran, damit diese Liebesbeweisung um so herrlicher sich offenbare und die Empfänglichkeit für sich vorfinde. Gott habe zunächst, vor Christo, den Menschen einen solchen Grad des Gottesbewußtseins verliehen, aus welchem schon etwas Gutes folge, z. B. Erkenntniß der Aufgabe, aber mit welchem doch auch Böses gegeben war, weil die Geistesmittheilung der voraneilenden Sinnlichkeit oder dem Fleisch nicht sei gewachsen gewesen. Wenn solche anfängliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins dem Begriff Gottes widerspräche, so widerstritte ihm, meint er, auch überhaupt die Setzung eines veränderlichen Seins, so hätte er nichts Werdendes, sondern nur absolut Vollkommenes setzen können.[1] Es ist hierfür nur ein anderer Ausdruck, wenn er in seiner Abhandlung über die Erwählungslehre Calvins berühmte Unterscheidung von voluntas und praeceptum adoptirt, zu der auch Luther in der Schrift: De servo arbitrio geführt war. Der gesetzgeberische und der bewirkende, allmächtige Wille können im Interesse jener Liebesoffenbarung auseinander treten; es könne Gott früher die Erkenntniß des praeceptum mittheilen, als die Kraft, die Aufgabe zu lösen. Das Wissen könne so dem Können nach göttlicher Einrichtung voraneilen. Durch die Disproportion der mitgetheilten Erkenntniß des Gesetzes zu der Mittheilung der Kraft vermittle sich das wirkliche Böse und sein Bewußtsein. Dabei sucht er doch über die Auffassung des Bösen als eines bloßen Mangels hinauszukommen. Dieses Mangels Kehrseite nämlich ist nach ihm nun die positive anfängliche Macht der Sinnlichkeit oder des Fleisches. Ja, da nicht das Böse als Erstes gedacht werden könne, sondern das Gottesbewußtsein, bei dessen gänzlichem Fehlen von Bösem gar nicht die Rede sein könnte, so sei das sich geltend machende Uebergewicht der Sinnlichkeit, welche durch das Gottesbewußtsein zur Sünde werde, als Störung und Verderben anzusehen, nämlich verglichen mit der Idee des Menschen die durch das Gottesbewußtsein sich ihm als Aufgabe vor Augen stellt.[2]

[1] Der christliche Glaube §§ 80. 81. Auch hier wird der Unterschied zwischen Unvollkommenheit und Abnormität nicht genügend gewürdigt.

[2] Seine Meinung ist: Wenn wir den Menschen ohne alles Gottesbewußtsein rein als sinnliches Wesen dächten, so wäre diese Sinnlichkeit unschuldig und nichts

Die Störung, soweit er ihren Begriff erreicht, ist in Analogie damit zu denken, wie auch die Planetenbahnen Perturbationen erleiden können, die im Ganzen sich doch wieder in Harmonie auflösen. Diese Lösung nun möchte genügen, wenn wir den sündigen Menschen in zwei separate Größen sondern dürften, in ein rein animalisches Wesen, das insofern unschuldig heißen kann, als Schuld wie Tugend ihm schlechthin transscendent sind, und in ein vom Gesetz wissendes Ich, dessen Wissen ja auch nur gut zu nennen sein wird. Aber da hätten wir den Begriff des Menschen überhaupt verloren, der vielmehr in einer Lebenseinheit des Vernünftigen und Sinnlichen besteht und ein harmonisches Verhältniß zwischen beiden unbedingt fordert, das durch den Willen sich verwirklichen soll. Dem einen und selbigen Menschen wohnt das Bewußtsein von Gott und von dem Creatürlichen bei und dem Willen ist beides zugleich präsent mit dem Bewußtsein davon, welches von beiden er dem andern überordnen soll, Gott oder die Welt. Er ist erst wirklicher Mensch, wenn er das Bewußtsein von seiner unbedingten Verpflichtung für das Gute hat, mit welchem das Wollen des Bösen eine schlechthin nicht sein sollende Dissonanz bildet. Daher kann auch nach der göttlichen Seite zwischen diesem unbedingten Gesetz (praeceptum) und zwischen der voluntas nicht so unterschieden werden, als brächte es keine Disharmonie in Gott, wenn er zu gleicher Zeit durch Vermittelung des Gewissens die unbedingte und ernste Forderung des Guten an den Menschen richtete und andererseits nach seinem Allmachtswillen das versagte, was zur Erfüllung dieser Forderung unerläßlich ist[1]; oder wenn er ein Uebergewicht der Sinnlichkeit setzte, der die Kraft des Gottesbewußtseins nicht gewachsen ist, während er zu gleicher Zeit und in derselben menschlichen Lebenseinheit dieses Uebergewicht durch das Wissen vom praeceptum als ein sündliches verdammen ließe. Das Böse besteht nicht darin, daß der Mensch anfangs noch nicht ist, was er einst werden soll; denn da müßte es normal heißen und nur durch

Gottes Unwürdiges mit ihr gesetzt. Es könne nun aber auch nicht Gottes unwürdig heißen, daß er im Menschen noch ein Weiteres, nämlich ein Wissen von dem Gesetz, von dem (in Christo sicher zu erreichenden) Ziel und damit das Verlangen danach pflanze; dagegen eine Nothwendigkeit, sofort mit diesem Wissen auch das Können zu setzen, könne für Gott nicht behauptet werden.

einen Irrthum für verwerflich gelten. Es ist etwas anderes als bloßes Werden. Der Mensch hat umzukehren, um den rechten Anfang wiederzufinden, nicht aber nur vorwärts zu gehen. Das Böse ist der Zwiespalt des Menschen mit seiner Idee, wie und so weit diese in dem gegebenen Moment sollte wirklich sein. Zwar dürfen (das ist die Wahrheit jener Unterscheidung von praeceptum und voluntas) der das Gute gebietende und der hervorbringende Wille nicht unmittelbar zusammenfallen, sondern vielmehr, damit ein ethischer Proceß möglich sei, muß ein Wissen dem Wollen des Guten vorangehen. Aber damit ist noch nicht Nothwendigkeit der Sünde gegeben. Sünde ist nicht das Unvollkommensein überhaupt, sondern die Uebertretung dessen, was im gegebenen Momente sein soll und auf unbedingte Geltung Anspruch machen kann. Das Sittengesetz verlangt, da es selber ein Werden anordnet, nicht dasselbe von allen Stufen des menschlichen Lebens. Will der Mensch, was er im gegebenen Momente soll, wozu allerdings auch gehört, daß sein Verlangen sich Gott und seiner Hülfe zuwende, so bleibt Gottes hervorbringender Wille nicht in Ruhe, sondern gewährt, was der Mensch bedarf. Das Gegentheil wäre gegen sein ethisches Wesen. Gott kann also auch nicht die negative Ursache des Bösen sein, und wo sein hervorbringender Liebeswille nicht wirkt, da kann nur eine nicht von ihm, sondern von der Creatur stammende Unempfänglichkeit für seine That die Schuld tragen.

Anmerkung. Es ist merkwürdig, daß Calvin und Schleiermacher, wie überhaupt der Determinismus einerseits Gottes Präscienz auch unmittelbar zur absoluten Prädestination werden lassen und eine Coincidenz von Gottes Denken und Setzen lehren, und daß sie andererseits bei dem Bösen ein Auseinandertreten des gesetzgeberischen Denkens der auf den Willen gerichteten ethischen Intelligenz, und der voluntas oder des göttlichen Setzens statuiren. Das ist ein starker Beweis dafür, daß der Determinismus oder die Leugnung des Princips einer veränderlichen selbständigen Causalität in der Creatur sich doch nicht einheitlich und folgerichtig durchführen kann, es sei denn, daß man entweder auch den gesetzgebenden Willen leugnet und das praeceptum, wodurch das Böse verdammt wird, in Schein verwandelt oder umgekehrt auf den hervorbringenden Willen die Entstehung des Bösen schiebt und Gott zur Ursache auch des Bösen macht, also entweder das Böse oder das Gesetz in Schein verwandelt, was auf dasselbe hinausläuft.[1] Will

[1] Das Letztere geschieht bei Schleiermacher, wenn er sagt, das Zusammensein des werdenden Menschen mit dem gereifteren sittlichen Bewußtsein anderer theile dem Menschen ein gleichsam frühreifes Wissen von der sittlichen Gesammtaufgabe

man das Böse nicht als Schein behandeln und doch auch nicht in der Creatur seinen Grund suchen, so bleibt nichts übrig, als in den Dualismus zurückzufallen, was hier damit geschieht, daß in Gottes Thun selbst ein Widerspruch verlegt wird, sei es auch nur der zwischen voluntas und praeceptum. Solcher Widerspruch in Gottes Thun müßte aber auch sein inneres Wesen treffen, und das ist der Fall bei allen nun betrachteten Theorien. Einen offenen Widerspruch gegen Gottes Absolutheit würde die Annahme eines erst werdenden absoluten göttlichen Selbstbewußtseins, wie die Annahme einer nothwendigen Antithese in Gott bilden. Die Ableitungen aus göttlichen Eigenschaften aber kommen in einen Conflict der göttlichen Allmacht oder Schönheit oder Weisheit oder Gerechtigkeit mit dem ethischen Wesen Gottes, während endlich bei Schleiermacher der Conflict bliebe zwischen der gesetzgeberischen Gerechtigkeit und zwischen der Voraussetzung, welche für die Einführung der Erlösung, also für die Offenbarung der göttlichen Liebe soll nothwendig gewesen sein. Aber Gott muß als das in sich selbst wie in seinem Thun harmonische Wesen gedacht werden; alles was auf einen Conflict in ihm zurückführen müßte, kann nur ein falscher Schein sein; zu einem bloßen falschen Schein würde also das Böse, wenn es negativ oder positiv in Gott begründet wäre. Es könnte für den göttlichen Standpunkt nicht böse sein; und da wir dieses wissen, so könnte es auch für uns nur ein Schein bleiben, weil es gemessen an dem absoluten Maßstab nicht widergöttlich, sondern gottgewollt sein müßte. Da aber auch der Ausweg abgeschnitten ist, Gott wolle das Böse nicht, er sei aber durch eine ewige Gegenmacht gebunden, so bleibt nur die Auskunft möglich: In der göttlichen Sphäre ist die Ursache des wirklichen Bösen schlechthin nicht zu finden und eine daher abzuleitende Nothwendigkeit des Bösen unmöglich. Folglich muß es irgendwie in der Causalität der Creatur das letzte Princip seiner Wirklichkeit haben, während allerdings des Bösen Möglichkeit von Gott gesetzt ist, nämlich um des Guten willen.

## D.

## Dogmatische Lehre von der Entstehung und von der Allgemeinheit der Sünde.

### § 81.

**Die Entstehung des Bösen überhaupt hat ihren zureichenden Grund in der creatürlichen Freiheit. Es kann also nur die Möglichkeit des Bösen mit der Schöpfung zusammenfallen, Gott aber nicht Urheber seiner Wirklichkeit heißen.**

1. Die Wirklichkeit des Bösen überhaupt nach ihrem Ursprung.

Hätte das Böse keine zureichende Ursache, so wäre es Schein.

mit, das seiner Stufe vorgreife und seine Kraft übersteige; indem er so als verbindlich auch Solches ansehe, was er noch nicht leisten könne, so erwachse ihm daraus das Bewußtsein des Zurückbleibens hinter seiner Pflicht oder der Sünde. Ein solches Bewußtsein wäre irrig; und solches Zurückbleiben hinter dem, was nicht wahrhaft Pflicht ist, wäre nur ein Schein von Sünde.

Aber es ist leider nicht Schein, wie Erfahrung und Gewissen bezeugen, und alle Ableitungen desselben, die es in Schein verwandeln, sind wider das Gewissen, sind ein neuer Sieg des Bösen, wenn auch in Gestalt des Irrthums oder Scheines. Nun müssen aber alle Ableitungen des Bösen, die es auf Gott zurückführen, dasselbe in Schein verwandeln. Folglich ist des Bösen Causalität außer Gott zu suchen. Das wollen nun zwar auch die Endlichkeitstheorien und der Dualismus zweier Urprincipien. Aber nicht bloß können sie, wie gezeigt, sich erst abschließen, wenn sie in die göttliche Sphäre selber den Ursprung des Bösen verlegen; sondern auch allgemein ist zu sagen: Jede Theorie der nothwendigen Entstehung des Bösen überhaupt muß diese auf Gott zurückfallen lassen, da Gott das oberste Princip aller Nothwendigkeit ist. So folgt, damit das Böse nicht eben dadurch zum Schein werde, daß es als Nothwendigkeit begriffen wird, ist die nothwendige Nichtnothwendigkeit seiner Entstehung zu lehren, sonst wäre die ethische Nothwendigkeit des Guten, seine absolute Verbindlichkeit und sein unbedingtes Seinsollen durch eine entgegenstehende physische Nothwendigkeit des Bösen ausgeschlossen, welche die Macht über die Wirklichkeit wäre.

2. Aber die nothwendige Leugnung der physischen Nothwendigkeit des Bösen überhaupt ist nur die negative Seite zu dem positiven Lehrsatz über den Ort, wo die Causalität des Bösen liege. Den Uebergang zur positiven Ursache bildet folgende Erwägung. Nicht bloß die physische Nothwendigkeit des Bösen ist eine Unmöglichkeit, sondern auch ebenso die physische Nothwendigkeit des Guten. Um des Ethischen willen war Freiheit, d. i. die Macht der eigenen ethischen Selbstbestimmung der vernünftigen Creatur nothwendig. Ohne die Möglichkeit freier Wahl wären wir selbstlos, bloße Naturwesen, bewegt von unwiderstehlichen Impulsen, die von außen oder innen uns eingepflanzt würden; sittliche Automaten, aber nicht verantwortliche persönliche Wesen, deren Liebe zu Gott auch für Gott selbst als freie eine werthe Gabe ist. Es ist also die dem Menschen anerschaffene Freiheit gerade zu dem Ende und in dem Interesse zu fordern, um der Möglichkeit eines ethischen Daseins und Processes Raum zu schaffen, nicht aber als bloßer Nothbehelf für die Erklärung des Bösen.[1]

[1] Zwar alles Gute ist nicht Werk oder Product des Menschen und seiner Freiheit für sich allein ohne Gott, sondern Trieb und Werk des Geistes Gottes, aber

Ist nun die Freiheit da, wie sie nothwendig da ist, wenn Gott eine sittliche Welt will, so ist damit auch die nothwendige Möglichkeit des Bösen gegeben, das nothwendige Dasein eines veränderlichen beweglichen, creatürlichen Princips, das dazu ausgestattet ist, um zureichende Ursache von wirklichem Bösen sein zu können, nicht aber zu müssen, und darin liegt also die positive Ergänzung zu der Leugnung der Nothwendigkeit des wirklichen Bösen. Der Rückgang zur creatürlichen Freiheit für die Erklärung des Bösen ist also nicht willkürlich, sondern nothwendig, aber als Rückgang zur Willkür der Creatur, zur möglichen Unvernunft. Stellt man sich daher die Entstehung wirklicher Sünde im Geschlecht überhaupt vor Augen, so ist nicht zu fragen: Warum hat sich der Mensch zum Bösen und nicht anders bestimmt? Es kann zu keinem weiteren Grund zurückgegangen werden als zu dem freien Willen, der ungebundene Freiheit sein und in sich centriren wollte, und dazu sich willkürlich bestimmte, wie er es wollte. Nicht als ob man einen weiteren Grund nur nicht wüßte, sondern weil es keinen andern gibt, dieser aber zureicht. Schöben wir dem wirklich gewordenen bösen Willensact wieder einen necessitirenden Grund unter, statt bei dem Willen stehen zu bleiben, der sich als Willkür bethätigte, wie er nicht mußte, aber konnte, so würden wir die Freiheit, mit ihr aber auch das im strengeren Sinn persönlich Ethische leugnen und zu irgend einer der als unhaltbar erkannten Theorien zurückkommen müssen.

3. Wenn wir für die Erklärung des Bösen überhaupt auf die creatürliche Freiheit zurückgewiesen werden, der das Vermögen beiwohnt, willkürlich zu handeln, so könnte man dies so verstehen wollen, daß die Freiheit nur Willkür sei und nun einwenden: dann könne sie auch das Gute nur aus Willkür ergreifen, d. h. so könne sie auch dem Guten nicht dienen. Allein die Freiheit ist nicht bloß Wahlvermögen; wir dürfen die Freiheit nicht in dem Vermögen willkürlichen Handelns aufgehen lassen; dieses bildet vielmehr nur ein Moment ihres Begriffs. Der Mensch ist nie bloß leere Indifferenz, wie besonders katholische Dogmatiker wollen; eine Vielheit von Trieben und Vorstellungen ist in ihm, und

nicht durch unwiderstehlichen Zwang. Daher das durch Gott gewirkte Gute doch an Freiheit participirt, da dem Trieb des göttlichen Geistes, der mit dem wahren Wesen des Menschen einig ist, widerstanden werden und der Mensch aus der Einheit mit Gott fallen kann. Das Nähere hierüber s. u. § 130.

das mögliche Böse wird von seinem Innersten verworfen. Nur das Gute ist ein Solches, in welchem der Wille mit dem wesentlichen Sein des Menschen (seiner Bestimmung) und mit dem guten Gottesgeist schlechthin eins werden kann. Daher nur im Guten eine gediegene zwiespaltfreie Einheit und Freiheit möglich ist. Wenn der Mensch rein aus Gottes Hand kam, so hatte er damit eine gute, wenn auch noch nicht ethisch bewährte und bestätigte Beschaffenheit, eine solche freilich, die der Versuchung, selbstherrlich sein zu wollen, durch Verleugnung der Demuth noch ausgesetzt war. Wenn er nun im guten Stande blieb und diesen bestätigte durch Bleibenwollen in der Gottesgemeinschaft und Abweisen der Versuchung, so war das nicht Willkür; denn er ließ den guten Geist Gottes in sich walten, der mit dem wahren Wesen des Menschen in Einheit steht; er ließ von den verschiedenen möglichen Bestimmungsgründen die vernünftigen auf sich wirken, wollte nicht eigenwillig oder egoistisch sein; er unterließ den Widerstand gegen den guten Geist Gottes. Gab er dagegen dem Reiz der Versuchung nach, so war es die Willkür, die vom Gebot sich emancipirende Freiheit, die er walten ließ. An seiner Freiheit hat der Mensch, obwohl er keinen Stoff schaffen, sondern nur mit Gegebenem operiren kann, eine Macht der Entscheidung rein aus sich heraus darüber, welches Gewicht den Bestimmungsgründen zukommen soll. Es liegt darin allerdings, und das ist das Wunder der Freiheit, ein Analogon der schöpferischen Macht, die aus Nichts etwas setzt, nur daß hier das Gesetzte Handlungen sind, nicht Dinge; diese Handlungen setzen einen Stoff, auf den sie sich beziehen, voraus, sind aber doch bestimmende Mächte über die Dinge und daher selbst auch in das Gebiet des Seins gehörig. So ist also zu lehren, daß die Menschheit in ihrem Anfang, wie sie aus Gottes Schöpferhand kam, nicht mit Sünde und Sündhaftigkeit begonnen hat, sondern daß die Anfänge rein zu denken sind. Der Mensch konnte nun aber entweder in dem Guten, dem Anerschaffenen, beharren, dasselbe bejahen, und so von dem Naturguten zur guten Gesinnung durch Niederhaltung der falschen Möglichkeit fortschreiten, zu der sittlichen Stufe, die auch zur Entsagung und zum Opfer um des Gebotes willen bereit ist, oder konnte er der Versuchung folgen, momentane selbstische Lust vorziehen, in Willkür und trügerische Selbstherrlichkeit verfallen.

4. Aber nun steht vor uns die erfahrungsmäßige Allgemeinheit

der Sünde und bildet, da sie unleugbar ein nicht erst durch die eigene freie That der Einzelnen zugezogener, sondern natürlicher oder angeborener böser Hang ist, nicht nur einen grellen Contrast gegen jene anfängliche Reinheit, sondern es fragt sich auch, wie sie sich mit der Freiheit und dem Schuldbegriff, sowie mit der christlichen Gottesidee vereinigt. Dieses Problem erfordert seine eigene Betrachtung.

## §. 82. Fortsetzung.

### Erklärung der erfahrungsmäßigen Allgemeinheit des Bösen.

**Wie die freie böse Einzelthat nicht spurlos verschwindet, sondern eine böse Zuständlichkeit wirkt, so kann auch das zuständliche Böse in einer Wesengattung wie die menschliche nicht vereinzelt bleiben, die Gemeinschaft wird von ihm ergriffen, nicht bloß auf dem Wege der Lehre, des Beispiels und des bösen Gemeingeistes, sondern eine noch ursprünglichere Weise seiner Fortleitung von einem Individuum auf das andere ist begründet im Wesen des Menschen als einer secundären Causalität, durch welche sich die Entstehung anderer menschlicher Wesen vermittelt, sowie andererseits in dem Wesen des Bösen, das die verschiedenen Kräfte und Functionen menschlicher Natur verderbt und als zuständlich gewordenes auch den Geschlechtszusammenhang in sein Machtgebiet zieht.[1] Generationen und Nationen, sofern sie von Sündigen stammen, durchdringend, überall in neue Formen sich verzweigend nimmt die Sünde ihren verderblichen Lauf durch die Menschheit. Aus beiden zusammen ergibt sich die erfahrungsmäßige Allgemeinheit des angeborenen Bösen bei allen, welche innerhalb des gewöhnlichen Geschlechtszusammenhanges entstehen, und da die Erfahrung nicht Einen Sündlosen in diesem Kreise zeigt, so ist die biblische Annahme dogmatisch begründet, daß schon die ersten rein geschaffnen Menschen Sünder wurden, auch von ihnen her die Sündhaftigkeit des Geschlechtes stammt. Aber damit thun sich auch neue Probleme auf,[2] und es kommt darauf an, die Lehre von dem allgemein angeborenen bösen Hang oder der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit so zu gestalten, daß weder die persönliche**

[1] § 78, 2.
[2] § 81, 4.

**sittliche Freiheit und die Wahrheit des Schuldbegriffs, noch die ethische Gottesidee verletzt werde.**

Anmerkung 1. Es werde aber wieder daran erinnert, daß das Factum der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit an der Erfahrung und an dem christlichen Bewußtsein, das wesentlich Bewußtsein der Erlösung ist, seine Beglaubigung hat und keineswegs erst von einer dogmatischen Theorie über den Ursprung dieser Allgemeinheit seine Beglaubigung erwartet. Es stünde fest, auch ohne eine schlechthin befriedigende Ableitung. Aber allerdings ist die richtige Ableitung des allgemeinen Factums in anderer Hinsicht von Wichtigkeit, nämlich, um nicht durch falsche Ableitungen die Gottesidee oder den Schuldbegriff oder den Begriff der menschlichen Gattung zu verletzen.

Anmerkung 2. Die Untersuchung über des Bösen Ursprung hat uns mit Nothwendigkeit auf die Freiheit als die creatürliche Ursache geführt. Damit scheint nun aber die Allgemeinheit nicht zu stimmen, in der die Sünde auftritt. Denn aus der Freiheit für sich ist sie noch nicht erklärt, sondern verlangt ein anderes Erklärungsprincip. Im engen Zusammenhang damit thun sich aber sofort noch die zwei Fragen auf: die Sünde ist allgemein angeboren, nicht erst im Zeitleben durch einen freien persönlichen Sündenfall von uns Einzelnen zugezogen: wie ist damit überhaupt Freiheit und das Schuldbewußtsein zu reimen? sodann: wie ist solche Allgemeinheit mit dem Begriff Gottes, von dem nur Gutes kommen kann, in Einklang? Von der Art, wie das erste Problem, die Begründung der Allgemeinheit der Sünde, behandelt wird, wird auch das Schicksal der beiden andern bedingt sein. Um nun jenes erste zu lösen, kann man entweder ausgehen von der Einzelfreiheit und von da die Linien zu ziehen suchen, die zu einem gattungsmäßigen Bestand der Erlösungsbedürftigkeit führen, oder zweitens umgekehrt kann man ausgehen von der Gattung, um von da zur Schuld und zum Schuldbewußtsein der einzelnen Persönlichkeiten zu gelangen. Oder endlich kann man, um gewiß dem Gattungsleben wie der persönlichen Freiheit und Schuld der Einzelnen genügende Rechnung zu tragen, das Gattungsleben und das Personenleben als zwei nicht auseinander abzuleitende, obwohl im Begriff des Menschen zusammengehörige und gleichberechtigte Factoren betrachten. Die beiden ersten Versuche sind darin sich gleich, daß sie den einen der in Betracht kommenden Factoren auf Kosten des andern begünstigen, daß also bei dem ersten der Gattungscharakter der Menschheit von Hause aus außer Rechnung gelassen wird, die Freiheit und die persönliche Schuld bei dem zweiten Versuch.

## I. Erste Classe.

1. Geht man aus von der persönlichen Einzelfreiheit oder der individualistischen Ansicht, so bietet sich, um zur Allgemeinheit des Bösen unserer Gattung zu kommen, erstens der Recurs auf die Macht des bösen Beispiels dar. Selbst Pelagius leugnet die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit nicht; aber setzt die sittliche Freiheit als im Wesentlichen stets gleich vorhandene und verwirft wie den Uebergang

der actualen Sünde des Einzelnen in böse Zuständlichkeit, so noch mehr den Uebergang der Sündhaftigkeit im Geschlecht auf neue Individuen desselben. Leugnet nun aber auch nicht leicht Jemand die Allgemeinheit des Bösen, so ist doch um so häufiger die Meinung, daß der Mensch aus jeder That mit unbeschädigter Freiheit hervorgehe, und ebenso die Meinung von einer naturalis sanctitas, mit der die Kinder ins Dasein treten. Ein gewisser Abglanz paradiesischer Unschuld ruht ja allerdings auf dem Kindesalter, seinem Frieden, seiner Unbefangenheit und seinem Frohsinn. Seinen anziehenden und lieblichen Charakter trägt dieses Alter besonders deshalb an sich, weil in ihm noch keine bewußten bösen Thaten geschehen sind, es daher noch nicht die Narben einer sündigen Vergangenheit an sich tragen muß. Aber wenn Solche, die allen sittlichen Werth ausschließlich auf die Freiheit und ihren Gebrauch stellen zu müssen glauben, von einer angeborenen sanctitas reden, so ist das offenbar nicht folgerichtig. Dem Angeborenen kann Werth und Bedeutung in sittlicher Beziehung nur zugeschrieben werden, wenn es nicht lediglich von der Freiheit abhängt, ob etwas sittlichen Werth habe, worauf doch diese erste Classe abzielt. Sie müßte folgerichtig vom Zustand sittlicher Indifferenz für Alle ausgehen. Aber erfahrungsmäßig zeigt sich frühe und nicht erst in Folge des Mißbrauches entwickelter geistiger Kräfte eine Neigung zum Bösen. Und woher dann die Allgemeinheit des Bösen, wenn jeder Einzelne rein und mit voller Freiheit sein Leben beginnt? Verweist man auf das böse Beispiel der Gemeinschaft, so heißt das die Frage zurückschieben, statt sie zu beantworten.[1] Woher kommen denn die Ver-

[1] Es muß gestattet sein, die Beantwortung überhaupt abzulehnen und einfach bei dem Factum der Allgemeinheit der Sünde stehen zu bleiben (s. o. S. 148. 116), mag immerhin solche Resignation wissenschaftlich tadelnswerth sein. Aber wenn Ritschl, der sonst ein Verdienst darin sucht, wichtigen theologischen Fragen durch Berufung auf Nichtwissen sich zu entziehen, gerade hier ein Wissen sowohl davon behauptet, daß noch jetzt jeder Mensch rein und frei geboren, als auch davon, daß Jeder erst in die in der Gemeinschaft herrschende Sünde hineingezogen werde, so fragt man vergeblich, sowohl woher ihm dieses Wissen geworden sei, als auch wie er Beides zusammen reime oder woher die Gemeinschaft sündig geworden sei, die doch selbst wieder aus jenen Einzelnen besteht? Mit der göttlichen Weltregierung in ihrem Verhältniß zur Freiheit ist ein so entscheidender Einfluß der Gemeinschaft nicht leichter zu reimen, als die Annahme einer natürlichen Abnormität der Einzelnen selber. Und was Christi Person anlangt, so ist, um für sie solchem sicher wirkenden Einfluß der

führer, wenn Alle nur durch die Gemeinschaft verführt sind? Wie kann man ernstlich an eine allgemeine natürliche Reinheit oder auch nur an die Unverletztheit der Freiheit Aller glauben, wenn auch nicht Einer der Verführung widersteht? Mit welchem Recht glaubt man an eine Kraft, die sich nirgends beweist? Es ist aber auch ein innerer Widerspruch, die allgemeine Integrität der Freiheit zu lehren, daneben aber doch aus dem bösen Beispiel oder dem Einflusse der Gemeinschaft die Allgemeinheit des Bösen ableiten zu wollen. Entweder wirken diese Einflüsse nur zufällig etwas, dann erklären sie auch nichts, oder sie sind eine wirkliche Causalität, wie ja Niemand den Einfluß der Erziehung, des Gemeingeistes, der Sitte in Abrede stellen kann. Aber wird das Letztere anerkannt, so ist der Freiheitsbegriff aufzugeben, der den Einzelnen von der Gattung isolirt; und Pelagius hat gegen Augustin kein Recht mehr zum prinzipiellen Gegensatz. Es kann da noch über die Art der Ueberleitung des Bösen und das Maß gestritten werden; die Ueberleitung selber und der Einfluß des Gattungszusammenhangs steht fest. Das Prinzip der Freiheit als der Alles allein Entscheidenden ist aufgegeben.

2. Daß das actuale Böse nicht ohne Folgen bleibt, sondern das zuständliche Sein bestimmt, wird von der Präexistenztheorie anerkannt, wie die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit. Ihr neuester bedeutender Vertreter hat sie auch von der unvollkommenen Form gereinigt, die sie bei Origenes hatte, der das irdische Leben mit diesem unserem Leib als Strafzustand ansah, ja der selbst die Individualität überhaupt aus dem Freiheitsgebrauch ableiten wollte. Denn Julius Müller nimmt im Gegensatz zu solchem Dualismus von Leib und Seele an, daß die Leiblichkeit von Anfang an zu der Bestimmung des Menschen gehörte und die Individualität durch Gott gesetzt sei. Ebenso weist er Schellings Präexistenzlehre ab, wonach Alle in einem intelligibeln Act der Freiheit sich überzeitlich, sei es gut oder böse, so bestimmt haben, daß sie Alle einen Charakter indelebilis in dieses Leben mitbringen. Denn er sieht, daß da die Einen der Erlösung nicht bedürften, die

Gemeinschaft gegenüber, wie ihn Ritschl behauptet, die Sündlosigkeit zu wahren, doch eine besondere göttliche Ausstattung kaum entbehrlicher, als bei der Annahme einer natürlichen Abnormität aller aus dem Geschlechte Erzeugten.

Andern nicht mehr dafür fähig wären.[1] Julius Müller hat das in dogmatischen Dingen immer hochanzuschlagende Verdienst, einen Lösungsversuch zu Ende gedacht zu haben, wo sich dann zeigen mußte, ob der eingeschlagene Weg gangbar ist oder nicht. Seine Theorie war schon früher bei der Frage zu erwähnen, ob das Böse überhaupt, also auch in seinem Anfang als geistige Selbstsucht anzusehen sei. Wir sahen, wenn das bejaht wird, so muß man zur Präexistenztheorie übergehen, weil in der irdischen Entwickelung nicht geistige Selbstsucht das Erste ist. Jetzt ist seine Begründung der Allgemeinheit der Sünde der Menschen zu prüfen, die ihm darin zu liegen scheint, daß die Geister, welche in vorzeitlichem Dasein zwar noch nicht direct gegen Gott sich entschieden, aber der Liebe zu sich selbst das Uebergewicht über die Gottesliebe gaben, — und mit Ausnahme Christi nur sie, auf diese Erde versetzt worden seien. Seine Hauptsätze sind: 1) Die factische Allgemeinheit der Sünde nöthigt uns, eine Störung und Schwächung der Freiheit anzunehmen. 2) Der Grund dieser Störung könnte inmitten des Zeitlebens in einem Act gesucht werden wollen, durch welchen der Mensch aus einem sündlosen Dasein in ein gestörtes übertrat. Aber einen solchen Act weiß Niemand anzugeben. Wir finden uns bei erwachtem sittlichem Bewußtsein mitten in der Sünde und wissen nicht wie. Auch hilft es nicht, in den Anfängen des bewußten Lebens einen individuellen Sündenfall jedes Einzelnen zu suchen. Wir haben von einem solchen keine Erinnerung, die doch nicht fehlen dürfte. Dazu kommt das geringe Maß von Bewußtsein und sittlicher Kraft im Kindesalter. Und doch wird alles Böse vom Gewissen als Schuld angerechnet, die auf ein Anderskönnen zurückweist, während das ganze Zeitleben statt dieser Freiheit nur eine Mischung von Freiheit und Abhängigkeit zeigt. 3) Soll daher gleichwohl der Ausspruch des Gewissens, das uns unsere Sünde zurechnet, das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber, sondern Feind der Sünde ist, Wahrheit sein und schwebt ohne den reinen Anfang durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ohne alles Determinirtsein, die Freiheit des zeitlichen

[1] II, 494—516. A. 2. S. 486 ff. A. 1. Einen Rest von solchem char. indeleb. kann man bei Jul. Müller noch in der Unterscheidung zwischen dem dämonischen und dem menschlichen Bösen sehen, s. o. S. 87. 89.

Lebens, die so gespaltene und beschränkte, haltungslos in der Luft, so zwingt uns, schließt er, der Gang der Untersuchung, die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten. Die Freiheit muß ihren Anfang im Gebiet des Außerzeitlichen haben, wo allein der Raum ist für reine unbedingte Selbstentscheidung eines Jeden, welcher im zeitlichen Leben sich nicht findet. Darin erst enthülle sich die unergründliche Tiefe unseres Schuldbewußtseins; und für das Räthsel jener unauslöschlichen Schwermuth und Trauer besonders in edleren Naturen, die den verborgenen Grund alles menschlichen Bewußtseins bilde, finde sich hier die Lösung. Es liege darin auch eine Bürgschaft für die Unsterblichkeit des Menschen, besonders aber löse sich dadurch die Antinomie zwischen der allgemeinen Einwurzelung des Bösen in der menschlichen Natur und zwischen der persönlichen Schuld und Verantwortlichkeit des Einzelnen.[1]

Dieser Theorie steht aber Folgendes im Wege. Die gattungsmäßige Zusammengehörigkeit der Menschheit, wie das Band zwischen Leib und Seele, würde nach ihr zu etwas Aeußerlichem, Zufälligem. Es gäbe da keine Gemein- oder Gesammtsünde, sondern nur eine Summe von individuellen Sünden und Schulden. Aber warum schämen sich Eltern für die Kinder und umgekehrt? Die Lockerung der Bedeutung des Gattungszusammenhangs für die Sünde müßte auch wichtige Folgen für die Homousie Christi mit uns,[2] für die Lehre von der Versöhnung und Kirche haben. Schon Matth. 18, 6 ist angedeutet, daß für unsere Erlösung unser den Einflüssen des Gattungszusammenhanges zugewendetes Wesen ein wichtiges Moment ist. Mit den Kräften, welche die Gattung hat, sofern Christus zu ihr gehört, sollen wir, wieder Kinder werdend, in Verbindung treten, um durch diesen Zusammenhang die Erlösung zu erlangen. Einerseits bestrebt sich Müllers Theorie, die Intensität des persönlichen Schuldbewußtseins auch in Beziehung auf den angebornen bösen Hang zu

[1] Diese mit bestechendem Geschick vorgetragene Theorie theilen mehr oder weniger Benecke, Rückert, Fichte der Jüngere (Anthropologie 1857), während Bruch: Die Präexistenz der Seele 1859, u. A. sie bekämpfen. Vgl. meine Anzeige von Jul. Müllers Werk in Reuters Repertorium 1845.

[2] Auch Christus müßte dann wohl nach seiner Menschheit präexistent gewesen sein; entweder ohne Einigung mit dem λόγος (was eine Art von Cerinthianismus ergäbe), oder als Gottmensch, womit seine Erzeugung in Maria nicht bestünde. Vgl. II, 510.

steigern; aber das geschieht andrerseits um den Preis, daß für die Gesammtsünde und Schuld und das Bewußtsein derselben keine Stelle bleibt, also der Umfang des Schuldbewußtseins verkleinert wird. Jene unauslöschliche Schwermuth und Trauer in tieferen Gemüthern, die er so schön beschreibt, hat gerade nicht bloß unsere isolirte Person im Auge, sondern erklärt sich vollständiger aus dem Bewußtsein, daß wir alle eine solidarisch verbundene Familie, aber eine tief gefallene, herabgekommene Familie sind. Das erhellt daraus, daß sie bei den persönlich Erlösten nicht schwindet, sondern zum kräftigen Impulse wird, auch den Brüdern die Befreiung des Gewissens vom Schuld- und Strafbewußtsein zu ermöglichen.[1]

Es ist aber auch, wie schon oben angedeutet, nicht denkbar, daß wir als ethische Wesen schon im Anfang unseres Daseins mit einer solchen Kraft der Freiheit und so durchdringender Intelligenz ausgestattet waren, wie diese Theorie voraussetzen muß, wenn jener Uract, die transscendente That das ganze Gewicht der Verschuldung für die daran sich schließenden Folgen tragen soll. Weit mehr entspricht da die Darstellung der Genesis nach ihrem wesentlichen Gehalt der Natur der Sache. Sie will den ersten Sündenfall berichten, den sie nicht in ein Jenseits verlegt, sondern unter irdischen Verhältnissen geschehen sein läßt. Bei Jul. Müller behält Adams Fall nur künstlich eine precäre Bedeutung für das ganze Geschlecht. Die Müllersche Hypothese erklärt aber auch nicht wirklich die Allgemeinheit des Bösen. Daraus, daß Jemand auf dieser Erde lebt, folgt noch nicht, daß er ein Sünder sein müsse, es wäre denn, daß man die irdischen Gesetze und Lebensverhältnisse als solche ansähe, die nur bei Sünde möglich seien, was auf einen bedenklichen Zusammenhang zwischen der Sünde und der Erde sammt den irdischen Verhältnissen führen würde, und etwa bei Rothe einen Sinn hätte. Müller muß ein neues Moment hinzunehmen, die göttliche Ordnung, welche nur gefallene Geister auf der Erde versammle. Aber das folgt aus der Präexistenztheorie noch nicht. Soll die Versetzung Aller auf die Erde einen inneren Grund haben, so müßte wenigstens die Sterblichkeit als Strafe und Erziehungsmittel aufgefaßt werden, was sich zu Origenes zurückneigen würde, von dem sich

[1] Kol. 1, 24.

Müller durch die Annahme unterscheiden wollte, daß die irdische Leiblichkeit von Anfang zu der Bestimmung des Menschen gehört habe.

3. Eine dritte Theorie der ersten Classe ist die unter anderem Gesichtspunkt schon früher berührte des Theodor von Mopsvestia. Er hielt sich zur Lösung des Problems an die scientia dei media und meinte: Gott sah vorher, daß die Menschen sündigen würden; darum hat er sie mit diesem Leibe bekleidet, dem Vergänglichkeit (*φθορά*) eignet. Die Unordnung des Leibes beschwert aber den Geist, lähmt seine Freiheit, und aus ihr entsteht allgemein die Sünde.[1] Auf das Manichaisirende dieser Ableitung des Bösen ist oben aufmerksam gemacht.[2] Aber auch wenn gesagt würde, Gott habe die Menschen wohl in den Sünde wirkenden Gattungszusammenhang einfügen können, weil er vorher wußte, daß sie würden gesündigt haben, auch wenn sie auf sich gestellt geblieben wären, so würde damit nichts erklärt, sondern nur das Problem wiederholt. Ja das führte zu einem intelligibeln Dasein der Menschen vor Gott, in welchem sie sich Schuld und Strafe zuziehen konnten. Aber das intelligible Dasein müßte, um dem Zwecke zu dienen, wieder zur realen Präexistenz werden.

## II. Zweite Classe.

## Die Theorien unter dem Uebergewicht des Gattungscharakters.

Da die Berufung auf die Einzelfreiheit zur Ableitung der Allgemeinheit der Sünde nicht genügt, so werfen sich Andere auf die entgegengesetzte Seite. Auch hier sind drei Formen möglich und versucht: Die Repräsentationstheorie, die Sollicitationstheorie, endlich die Theorie gerechter Vererbung kraft der scientia dei media.

1. Die Theorie der Repräsentation durch den Stammvater in ihren verschiedenen Formen ist oben (S. 47. 56 f. 60 f.) beurtheilt. Sie würde genügen können, wenn wir als Personen in Adam gewesen wären,

[1] Aehnlich v. Hofmann, der mit Reinhard und Hahn auch noch eine Vergiftung durch die genossene Frucht, 1 Mos. 3, annimmt, wobei das peccatum originale aufhörte unter ethische Schätzung zu fallen, und zu einer bloßen leiblichen Krankheit würde, während Zwingli diese Krankheit wenigstens geistig gedacht wissen will. Vgl. darüber Philippi III, 218 ff.

[2] S. o. S. 42.

was eine besondere Form der realen Präexistenztheorie ergäbe. Aber den gegen diese erhobenen Bedenken müßte auch sie unterliegen. Die Undenkbarkeit, daß Adam die doppelte Bedeutung der Gesammtheit der Menschen und einer einzelnen Person habe, ist besprochen. Würde er aber als Bundeshaupt betrachtet, so könnte ein solcher Bund, der über die Sündigkeit, wie über das Wohl und Wehe sämmtlicher Nachkommen entschiede, nicht ohne deren bewußte Einwilligung stattfinden. So schiene es am einfachsten, Adam nur als das Haupt d. h. als den realen Anfang des Geschlechts zu betrachten, der vererbte, was er hatte, nicht zwar seine Thatsünde, aber sein Verderben und seine Schuld, die beide nun ein böses Erbe seien. Aus der durch seinen Fall verderbten schuldbelasteten Natur würde da die Allgemeinheit der Sünde abgeleitet, daß die neuen Individuen der Gattung eben nur als Fortsetzung dieser Natur, gleichsam als neue Blätter am Baume der Menschheit angesehen würden. Alles Böse würde hiernach nur eine Wirkung der ererbten Natur sein. Die Eintrachts-Formel hat Stellen solcher Art,[1] so jedoch, daß sich auch entgegengesetzte Aussagen, welche auf die Freiheit des Einzelnen zurückgehen, bei ihr finden.[2] Blieben wir nur bei der Natur stehen, so wäre der Mensch nicht als Person noch als Subject, sondern nur als Individualisirung oder besondere Erscheinungsform der Natur gedacht, ohne ein inneres Fürsichsein, ohne ein verantwortliches Centrum geistigen Lebens; vielmehr als bloßes Exemplar oder als Accidens an der menschlichen Gattung. Aber das widerstreitet dem hohen Begriff von der Persönlichkeit, den das N. T., ja schon die Genesis und das Gesetz, den auch besonders die evangelische Kirche vertritt; da wäre der Mensch kein ethisches Wesen. Es fehlte auch an dem Subject für unsere Schuld. Zum Begriff des Menschen im Unterschied von der bloßen Natur gehört die sittliche Bestimmung und Verantwortlichkeit, welche Subjectivität und Personalität verlangt. Wenn der Naturgrund nicht bloß ein Moment, sondern Alles in der Sünde sein soll, so droht, wie J. Müller mit Recht erinnert, ein Naturalismus, der folgerichtig durchgeführt, die Lehre von dem Weltgericht und von der Unsterblichkeit der Seele bedroht.[3] Auch die Erlösung

[1] S. 577, 21; 640, 2.
[2] F. C. 619, 12; 640 b, 12; 808, 39; C. A. XVIII de libero arbitrio.
[3] J. Müller II, 430.

müßte da in einen rein physischen Prozeß verwandelt werden. Wenn alle Sünde aus Adams Natur stammt, stammt dann auch seine Sünde aus seiner Natur? Wenn nicht, sondern aus seiner Freiheit, so ist seine That noch nicht die unsrige. Seine Person kann doch nicht allen Nachkommen angehören. Eine Natur kann zwar vielen gemeinsam sein, aber nicht eine Person. Aus Adams Natur, die wir haben, kann, ohne in eine der betrachteten deterministischen Denkweisen zu fallen, seine erste Sünde nicht abgeleitet werden, sondern nur aus seiner freien Person. Alle jene Repräsentationstheorien, mögen sie Adam als principium et caput seminale oder foederale ansehen, bringen daher nicht eine Gleichstellung Adams und seiner Nachkommen heraus und ebensowenig eine wirkliche Erklärung des Räthsels. Wären die Nachkommen bloße That der Gattung, so würde das, wie früher gezeigt, berechtigte Moment des Creatianismus ausgeschlossen, so würde zwischen Gott und den Einzelnen die Gattung als eine Art Weltseele, oder wie ein deistisches Mittelwesen gestellt, und die Unmittelbarkeit des Zusammenhanges zwischen Gott und den Menschen bedroht. Aber Gott hat seine Schöpfermacht nicht abgetreten an die Gattung, sondern er übt sie durch sie hindurch so, daß jeder Einzelne ein besonderer göttlicher Gedanke ist. Endlich käme alle Sünde lediglich aus der Erbsünde und wäre sie so nur That der Natur oder Gattung, so käme auch der Unglaube an Christus aus ihr mit Nothwendigkeit; d. h. während die allgemeine erbliche Sündhaftigkeit Christi Erscheinung nothwendig machte, machte sie auch wieder diese Erscheinung vergeblich, die freie Aneignung unmöglich, sie nöthigte Alle zum Unglauben, und nur magisch könnten die gerettet werden, die Gott dazu erwählt hätte. Die, welche nicht glauben, erlägen einer Nothwendigkeit der Natur, sie wären eben die Nichterwählten und so wäre die absolute und particulare Vorherbestimmung das Ende.

2. Die Sollicitationstheorie. Aus diesen und ähnlichen Gründen dachten Manche die Erbsünde so, daß sie nur als Lockung zum Bösen dem freien Willen gegenüberstehe. Indem dann die Freiheit einwillige, so entstehe Sünde und Schuld. Das ist die Lehre z. B. der Arminianer.[1] Aber sollte auf die freie Entscheidung allein Alles an-

[1] Limborch, Theol. chr. 5, c. 15, 15: die natürliche impuritas sei physica, non moralis, nicht eigentlich peccatum. So schon das Tridentinum ed. Richter S. 15

kommen, so ergäbe sich: alle natürliche innere Unordnung und zuständliche Abnormität, welche versuchend wirkt, sei an sich noch nicht sündig und könne noch gar nicht in ethische Schätzung genommen werden, sondern ihr stehe die Freiheit noch indifferent gegenüber, durch deren aneignende That es erst zur Sündigkeit komme. Allein unwillkürlich aufsteigende unreine oder lieblose und hoffärtige Gedanken gehören auch zum Reich der Sünde, sie stammen aus dem Grunde des Herzens, einem geistigen Naturgrund, der zu unserer Person gehört und keineswegs etwas Unschuldiges oder sittlich Indifferentes ist, sondern den Menschen befleckt. Nicht bloß das vorsätzliche Böse kann Sünde sein, es kann auch unvorsätzliche Sünde geben, ja beide Arten fließen oft unkenntlich in einander über. Die Annahme, daß schlechthin erst durch den freien Act der Einwilligung oder des absichtlichen Nichtüberwindens der Versuchung Böses entstehe, schlösse aber auch in sich, daß es in der freien Macht des Menschen stünde, sich aller Sünde und alles Bösen zu enthalten, und das wäre ein Widerspruch wie mit der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit so mit der Erfahrung, die Keinen aufweist, der sich der Einwilligung in die Sünde überhaupt enthalten hätte. Verhält es sich aber so, so ist auch durch die Sollicitationstheorie nicht erklärt, wie sich die allgemeine Sündhaftigkeit mit der Einzelfreiheit und Verantwortlichkeit reime.

3. Endlich auch auf dieser Seite kann die Lösung durch die Scientia Dei media versucht werden. Die Nachkommen Adams, ist dann zu sagen, seien durch ihre Abhängigkeit von der durch ihn verdorbenen Natur nicht verkürzt gegen ihn, der frei zu wählen hatte. Denn Gott habe vorher gewußt, wir würden alle an seiner Stelle ebenso gehandelt haben, wenn es uns getroffen hätte, das erste Individuum zu sein. Es habe daher Gott in der empirischen Welt alle Menschen wohl in die Lage bringen können, in der sie durch die Folgen von Adams Sünde bestimmt und der Erbsünde theilhaft wurden.[1] Allein mag auch Keiner zu behaupten wagen, daß er an Adams Stelle nicht gefallen wäre, so entspricht es doch dem sitt-

über die Concupiscentia, die nicht vere et proprie peccatum sei. Aehnlich Steudel, Glaubenslehre S. 196. Reinhard, Vorlesung. über Dogmatik S. 287 ff. Vgl. Philippi III, 56 ff., der aber mit Unrecht auch Beck, Lehrwissenschaft S. 291 hierher zieht.

[1] Das liegt auch in der Theorie von Adam als gottgeordnetem Bundeshaupt.

lichen Bewußtsein und dem wahren Begriff von sittlicher Verantwortlichkeit nicht, daß Gott die Menschen nach dem behandle, was sie nicht wirklich gethan, sondern was sie nach seiner Voraussicht in Adams Stelle würden gethan haben. Es schlummert in dieser Ansicht, wenn sie etwas besagen soll, doch die Annahme von einer allgemeinen Nothwendigkeit des Falles aller freien Wesen; sie wendet sich also zum Determinismus zurück. Soll die Freiheit gewahrt bleiben, so hätte diese Theorie nur einen Sinn, wenn alle Personen in Adam gewesen wären und in eigner freier Entscheidung in ihm gefallen wären.

Blicken wir zurück, so haben wir auf jeder der beiden Seiten, deren eine von der Einzelfreiheit, die andere von der Gattung ausgeht, drei Theorien, und jeder der einen Classe entspricht eine der andern. Der Präexistenz Aller als geistiger Atome entspricht als ihr direktester Gegensatz die Theorie der Repräsentation Aller durch den Einen, Adam, welche eine Art Präexistenz Aller in der adamitischen Gattungseinheit annimmt. Dem pelagianischen Vermittelungsversuch, der nur Verführung durch böses Beispiel zugibt, entspricht auf der andern Seite die Sollicitation durch die eigene Gattungsnatur, den ererbten Hang. Endlich der Theorie des Theodor von Mopsuestia entspricht die letztgenannte Wendung: um der nicht real, sondern nur für Gottes scientia media vorhandenen freien Sünde Aller willen soll Gott die empirische, uns in Sünde ziehende Einrichtung getroffen, dort den sterblichen Leib, hier den bösen natürlichen Hang gegeben haben. Aber eine befriedigende Vermittelung der beiden, nach dem Wesen des Menschen gleichberechtigten Factoren, des persönlichen und des Gattungswesens, ist in all diesen Theorien nicht erreicht, vielmehr das Factum der Allgemeinheit der Sünde und des Schuldbewußtseins ist von ihnen so erklärt, daß entweder der eine oder andere Factor verkürzt wird.

## § 83. Fortsetzung.

### III. **Vereinigung der Ansprüche des Gattungswesens und des Personlebens** (vgl. § 73).

**Es gibt eine Gattungssünde, an der wir alle als Glieder der Gattung participiren, welche bereits eine allgemeine Erlösungsbedürftigkeit begründet, aber noch nicht unsere persönliche Schuld ist.**

**Diese Gattungssünde hat den Charakter des sittlich verwerflichen oder Bösen, aber ist noch nicht entscheidend über den definitiven Werth oder das Schicksal des Menschen. Die Glieder der menschlichen Gattung sind andererseits auch zu persönlicher Verantwortung bestimmt und es gibt auch eine persönliche Schuld, die nicht Wirkung der Gattungssünde ist und nicht eine auf Alle gleich bezügliche Allgemeinheit hat, obwohl sie von neuer Seite erlösungsbedürftig macht, und auch eine Gemeinschuld herbeiführt. Der definitive Werth und das Endschicksal des Einzelnen ist an die persönliche Entscheidung geknüpft.**

Anmerkung. Wenn es also (§ 82) darauf ankommt, das Recht des Gattungsbewußtseins und des persönlichen gleich zu berücksichtigen, so könnte es an sich gleichgültig scheinen, mit welchem von beiden wir beginnen. Allein da es für uns Lebensgesetz ist, nur allmählich unser selbst mächtig zu werden, weil sonst für Selbstbildung keine Stelle wäre, so darf nicht mit der Freiheit begonnen werden. Die Natur oder das Gattungsleben hat entweder eine große Macht in den menschlichen Anfängen, oder keine mehr als zufällige. Denn die Entwickelung, auch die sündige, führt immer mehr der selbständigen Persönlichkeit zu. Wer mit der persönlichen Seite anhebt, wie der Präexistenzianismus, wird schwerlich nachher für das Gattungsleben noch eine sichere Stelle finden. Daß dagegen der umgekehrte Weg nicht nothwendig zur Bedrohung des Rechtes der Persönlichkeit ausschlagen muß, dafür liegt eine Gewähr gerade schon darin, daß erfahrungsmäßig das Individuum aus dem Schoße des Gattungslebens sich allmählich zur Selbständigkeit emporhebt, wie auch die sittlichen Einflüsse der Gattung auf den Einzelnen durch Sitte, Bildung, Erziehung zu ihrem Ziel die Persönlichkeit haben. Wir werden aber, um der Sache mächtig zu werden, die Frage in zwei Probleme zerlegen und die Frage nach der Sündigkeit des angebornen bösen Hanges selbst von der Frage nach ihrem Verhältniß zur Schuld wohl unterscheiden müssen.

1. Die vermöge des Gattungszusammenhangs nothwendig allgemeine Verbreitung der Sünde, soweit der Zusammenhang mit sündigen Eltern reicht.

Das im Geschlecht zuständlich gewordene Böse (§ 78) geht auf die neuen Individuen desselben über nicht als persönliche Strafe, so wenig wie als Thatsünde, aber als zuständliche Abnormität und Irregularität, die nicht ein bloß physisches Uebel ist, sondern Uebel mit ethischer Beziehung.

Jener Uebergang folgt von selbst aus der secundären Causalität der menschlichen Einzelwesen, durch welche die Entstehung immer neuer Individuen der Gattung hindurch läuft. Die Lehre von der Erhaltung

der Gattung hatte zu zeigen,[1] daß die secundäre Causalität durch den Begriff der Schöpfung (das creatianische Moment) nicht darf verdrängt werden. Zwar ist der Einzelne nicht eine bloße Erscheinung der Gattung. Gott wendet der Entstehung jedes einzelnen Menschen einen besonderen schöpferischen Gedanken und Willensact zu. Aber dieser ist nichts Isolirtes; wie er in und mit dem Gedanken der Gattung gedacht und gewollt ist, so vollbringt er sich durch Vermittelung der Gattung als einer gleichfalls vorhandenen und von Gott mit Kraft zu wirken ausgestatteten und erhaltenen Ursächlichkeit, wenn wir auch nicht im Stande sind, den Antheil jedes dieser Factoren genau zu bezeichnen. Steht nun fest, daß auch die menschliche Gattung als secundäre Causalität von Gott gewollt ist, die wesentlich zu ihrer Selbstreproduction in den Einzelwesen mitwirkt: so ist ferner ebenso klar, daß die secundären Causalitäten nur nach der ihnen eignenden Bestimmtheit wirken können. Ist also Sünde, zuständliche Abnormität in die Träger des Gattungslebens eingedrungen, so ist nur die Wahl zwischen diesem Wirken, wie es den secundären Causalitäten nach ihrer Beschaffenheit möglich und natürlich ist, und zwischen der Zurücknahme der Kraft zu solchem Wirken, also dem Untergehenlassen der secundären Causalitäten, womit dann aber auch die Classe von Wesen, welche wie die unsrige durch Gattungszusammenhang real unter einander verbunden sind, ausgeschlossen wäre. Denn eine neue Gründung unseres Geschlechts durch unmittelbare Schöpfung ohne Vermittelung des Geschlechtszusammenhangs wäre nicht Fortsetzung dieser unserer Gattung, vielmehr Gründung einer ganz neuen. Würde der Zusammenhang der menschlichen Individuen weggenommen, der sie unter den Einfluß der Gattung stellt, so verschwände die menschliche Classe von Vernunftwesen, es bliebe nur die übrig, die wir Engel nennen. Ist also die Bestimmtheit der reproducirenden Gattungskräfte eine sündige geworden, so wird auch die gewisse Annahme gerechtfertigt sein, daß jedes Product der vererbten Kräfte die Spuren seiner Abstammung an sich tragen wird. Zu diesem Schluß bedarf es nicht des Traducianismus mit Ausschluß des Creatianismus, sondern nur des traducianischen Momentes, das nicht fehlen kann, wenn noch von secundären Causalitäten soll die Rede sein. Damit stimmt auch die

[1] I, § 43. S. 526 ff.

Erfahrung zusammen, die allerwärts, im Guten und im Bösen, erbliche Typen in Völkern, Nationen, Stämmen, Familien zeigt, in welchen auch die Gattungssünde sich specificirt.

Dieses Erbe nun, obwohl nicht That der Individuen, die mit der Gattung physisch zusammenhängen, ist zum Reiche des Bösen zu rechnen, wenn auch die Frage nach seinem Verhältniß zum Schuldbegriff zunächst noch außer Betracht bleiben muß. Käme in sittlicher Beziehung und für die Werthung eines Individuums gar nichts in Betracht, als was wenigstens ursprünglich That seiner Wahlfreiheit, sein Verdienst oder seine Schuld war, so würde die Erziehung, ja alle Bildung der Freiheit durch Einwirkung von außen nur schlechthin sittlich Gleichgültiges oder Werthloses produciren, nicht minder alle göttliche Thätigkeit im Menschen. Aber ist denn der Mensch nur dieses subjective auf sich selbst stehende Atom? Hat er nicht unleugbar eine der Gattung, den Einflüssen des Gemeinlebens zugewendete Seite an sich selbst? Das Auge der göttlichen Gerechtigkeit nimmt jedenfalls die Menschen wie sie sind; sie sind aber nicht zusammenhangslose Atome, ihr Gattungscharakter gehört zu ihnen selbst. Eine solche Isolirung, wonach uns das Sittliche gar nicht angehen soll, das in uns — in unserm Gefühl, Erkennen, Wollen — durch Einfluß Anderer gesetzt ist, ist eine Unwahrheit, nicht eingegeben von der wahren Persönlichkeit und ihren Interessen. Denn diese leidet nicht durch Anerkennung eines Zusammenhanges des Guten und des Bösen in der Welt, vermöge dessen auch fremdes Gutes und Böses mitbestimmend auf unsern jeweiligen Werth einwirken kann. Sie leidet nicht durch Anerkennung einer Gemein- oder Gesammtsünde; vielmehr zeigt das persönliche Bewußtsein eine größere Kräftigkeit, wenn es die Anerkennung der Gemein- oder Gattungssünde, wo sie ist, auch über sich nimmt. Durch das Gattungsbewußtsein vermögen wir als gemeinsame Freude, als Gemeinehre des Geschlechts den Sieg des Guten in der Welt anzusehen, aber ebenso auch als gemeinsame Angelegenheit, an der wir mit betheiligt sind, etwas aufzufassen, was nicht durch unsere persönliche Wahl oder That so geworden ist, wie es ist. Und die Momente beiderlei Art, auch die des Gefühls einer Gesammtsünde (und Schuld) sind keine niedrigen, sondern haben etwas Großes an sich und sind vom Wesen des Christen-

thums und der Liebe verlangt, die sich nicht isolirt. Dieses Erbe selbst aber, von welchem hier die Rede, ist auch nicht bloß häßlich, nicht bloß ein Uebel, sondern böse. Es ist im Widerspruch mit der normalen Beschaffenheit oder moralischen Gesundheit des Menschen, ein Widerspruch in seinem eigenen Wesen, der überwunden sein will, damit durch sittliches Handeln das sittlich Normale hergestellt werde, nicht durch bloße sich von selbst vollziehende Entwickelung (die ja auch zur Entwickelung der Sünde werden müßte), sondern durch Umkehr und Wiedergeburt. Sie ist daher auch Gott mißfällig. Gott kann an einer das Vernunftwesen befleckenden, die Gottebenbildlichkeit entstellenden Beschaffenheit kein Wohlgefallen haben, muß diese Beschaffenheit als eine dem Tode zu weihende, vom Genuß der heiligen und seligen Gottesgemeinschaft ausschließende, Erlösung nöthig machende verurtheilen. Böse ist ferner diese Beschaffenheit, sofern sie ursprünglich aus Sünde stammt und nur Fortsetzung der zuständlichen Sünde ist, und weil sie nicht müßig sein wird, sich in neuen Sünden zu zeigen, und auf den bewußten actuellen Willen einzuwirken. Und gar nicht bloß die nächsten Generationen stehen mit solcher sich forterbenden bösen Zuständlichkeit in Zusammenhang: oft bricht ein böser Hang der Voreltern, der in den nächsten Eltern wie geruht hatte, wieder in den Enkeln hervor, so daß die Eltern die Leiter einer im Naturgrunde der Familie schlummernden Irregularität werden, nicht bloß ihrer eigenen Zuständlichkeit, woraus die ganze Verflechtung des Geschlechts in Eine Gesammtsünde besonders anschaulich erhellt.[1] Wer wegen dieses Erbes seine Eltern anklagen will, der klage sie auch darum an, daß sie ihm das Leben gegeben. Denn sollten sie dies, so konnten sie nicht anders als ihre Bestimmtheit überliefern. Was sie nicht hatten, konnten sie nicht geben. Noch verkehrter womöglich wäre die Anklage gegen die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, als widerspräche es diesen, daß Gott eine sich selbst reproducirende Gattung, d. h. überhaupt die unsrige wollte. Nur das kann gesagt werden, Gott konnte diese Gattung, nachdem sie sündig war, mit ihrer Selbstreproduction, wodurch sie diesen sündigen Charakter tragen mußte, nur erhalten wollen, wenn trotz dieser Sündhaftigkeit die Erhaltung unserer Wesenclasse nicht ein größeres Uebel war als ihre

[1] Vgl. Schleiermacher, Christl. Glaube I, § 71 vgl. S. 402.

Vernichtung, vielmehr ein relatives Gut blieb. Dieses war aber der Fall, wenn die Sündhaftigkeit eine überwindliche blieb. Und so sehen wir: auf dieses hin allein, oder um der noch möglichen Erlösung willen konnte Gott unsere Gattung erhalten, die Fortpflanzung derselben als Sünde vermittelnder zulassen. Auch in diesem Sinne hat also das Wort, daß Alles in Christus Bestand habe,[1] seine Wahrheit. Auf Christum hin ist die Welt erhalten. Aber nicht bloß besteht Gottes Heiligkeit sehr wohl mit dem sündlichen Erbe, es wäre auch thörichter Undank, Gott darob anzuklagen, daß wir nicht ohne dasselbe geboren seien. Denn geboren zwar möchte der Ankläger sein, aber ohne das sündige Erbe, während er, wie gezeigt, in diesem Falle als ein Wesen der menschlichen Gattung nicht hätte ins Dasein kommen können. Wer nun durch das, was er sagt oder fordert, die Voraussetzung aufhebt, unter der allein er sprechen kann, der redet offenbar thöricht. Abstrahire ich von mir als diesem Wesen und von den Bedingungen, unter denen dieses allein ins Dasein kommen konnte, so abstrahire ich auch von meiner Existenz, darf also nicht in demselben Moment, wo ich das thue, meine Existenz wieder voraussetzen oder etwas für sie fordern.

§ 83. Fortsetzung.

## Verhältniß zwischen der Gattungssünde und der Schuld des Einzelnen.

1. Nothwendigkeit der Anerkennung von Stufenunterschieden der Persönlichkeit.

Wenn der Einzelne, wie gezeigt, unvermeidlich durch die Gattungssünde bestimmt ist, kann da noch von moralischem Werth oder von Schuld geredet werden? Hier setzten die Angriffe des katholischen Systems und später der Rationalismus gegen das reformatorische Dogma besonders ein. Dieses ist allerdings, wie wir sahen, noch nicht befriedigend ausgestaltet; aber wohin seine Gesammttendenz ziele, ist daraus zu ersehen, daß einerseits im Interesse der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit, im Gegensatz zum Pelagianismus, der Gattungszusammenhang betont wird, aber andrerseits auch im Interesse der persönlichen Gewißheit von der Vergebung der Schuld und Sünde die Persönlichkeit. Unsere Aufgabe wäre gelöst, wenn es gelänge, in den beschriebenen Gattungscharakter, von welchem auszugehen war, den Begriff der Persönlichkeit

[1] 1 Kol. 1, 17.

so hineinzuzeichnen oder hereinwirken zu lassen, daß dadurch die Bedenken sich lösten, die von der sittlichen Idee, besonders vom Schuldbegriff aus gegen die biblische und kirchliche Lehre sich erheben. Zu dem Ende ist nun wieder darauf zu achten, daß es der menschlichen Persönlichkeit, und mit ihr dem Begriff der Schuld, wesentlich ist, an ein Werden oder an eine Geschichte gebunden zu sein. Von niedrigen Stufen, in denen die Persönlichkeit fast verschwindet, und nur erst potenziell gesetzt ist, erhebt sie sich erst zu sich selbst, zur Actualität der sie constituirenden formellen Functionen, demgemäß, daß jeder Mensch von Gott gewollt ist, als ein eigenthümliches Wesen, das seinen sittlichen Werth oder Unwerth durch eigene Betheiligung festzustellen hat. Es muß jedes menschliche Wesen actuelle Persönlichkeit werden, sei es gute, sei es böse. Denn für das ethisch Gute ist zwar der Mensch geschaffen, aber weder das Gute noch das Böse hat in ihm seine volle Entschiedenheit und persönliche Reife, bevor das Subject im Stande war, sich an seiner sittlichen Selbstbildung frei zu betheiligen und damit auch sein Schicksal definitiv mitzubestimmen. Es ist wahr, will man die subjective Freiheit, statt sie als nothwendiges Gelenk im Prozeß zu betrachten, zum alleinigen Princip des positiven Werthes und der Seligkeit machen, so wird das zur pelagianischen Denkweise. Aber es ist, wie gezeigt,[1] nicht minder wahr: Wer sagt, es könne die bloße ererbte Gattungsbeschaffenheit über Werth und Schicksal von irgend wem endgültig entscheiden, der fällt unweigerlich dem Standpunkt der Prädestinatianismus und einer physischen oder magischen Gnadenlehre anheim.

Als die Stufen, durch welche allgemein der Begriff des Menschen sich verwirklicht, hat die Lehre vom Menschen die Individualität, die Subjectivität und Persönlichkeit aufzuzeigen gehabt.[2] Steht dies fest, so muß es auch entsprechende Stufen im Begriff der Schuld geben und wir blieben im Abstracten und Unwahren, wie im Widerspruch mit der Schrift stehen, wenn wir ihn überall gleich anwendeten. Auf diesen verschiedenen Stufen nun wird das Verhältniß zwischen dem Gattungsleben und der Persönlichkeit sich verschieden

[1] S. 156.
[2] I, § 31 a S. 427. § 40 S. 514 (531 f.).

gestalten. Dem Begriff der Persönlichkeit wird aber die gebührende Rechnung am sichersten getragen sein, wenn wir den Begriff der Schuld zu den verschiedenen Stufen der Persönlichkeit in Beziehung setzen. Die Scala der Schuld wird den Hauptzügen der früher behandelten Scala der Sünde[1] zu entsprechen haben.

Anmerkung. Der volle Begriff der Schuld hat eine dreifache Anwendung oder Beziehung: einmal auf die Ursache, durch die etwas gesetzt ist. In diesem Sinn weist der Schuldbegriff auf die Vergangenheit. Die zweite Bedeutung bezieht sich auf die Gegenwart und bezeichnet das Fortwirken vergangener Thaten, das fortdauernde Band, das die That auch als geschehene mit dem Thäter verknüpft und ihm Verantwortlichkeit, Werth oder Unwerth zuspricht. Hieran schließt sich drittens, was die Zukunft anlangt, die Seite des Schuldbegriffs, wonach der Mensch für die böse That der gerechten Strafe verhaftet, und das Gute, das er nicht that, zu leisten verbunden ist.[2] In gegenwärtiger Untersuchung kommt es uns vornehmlich auf die Anwendbarkeit des Schuldbegriffs im ersten Sinne an, der auf die Causalität (αἰτία)[3] sich bezieht und für die anderen Bedeutungen grundlegend ist, selber aber mit dem der Zurechnung sehr verschiedene Stufen durchläuft.

## 2. Die Stufen.

### A. Die erste Stufe oder die Zeit vor dem Erwachen des sittlichen Selbstbewußtseins.

Anfangs ist der Mensch noch nicht einmal äußerlich für sich seiendes Individuum. Das Kind als Embryo, da es noch überwiegend Ein Leben mit der Mutter lebt, ist gewissermaßen noch eine Bestimmtheit derselben; sie ist das höhere logische Subject und beherrscht das Wesen des Kindes. Ist auch seine Seele schon da, so ist sie doch noch nicht sich wissende und wollende Seele; seine Persönlichkeit ist noch nicht actuell, sondern erst potentiell da, kann also auch noch nicht als moralische sich bethätigen.

Nach seiner Geburt ist das Kind ein wenigstens äußerlich losgelöstes für sich seiendes Leben, Individuum; ebendamit auch schon wirklich ein besonderer Träger von Prädicaten als logisches Subject, und diese sind wirklich zu ihm zu rechnen, weil sie es mit constituiren. Die Abnormität der Gattung, die sich auf dasselbe vererbt, ist nun auch seine ihm als einem besondern Wesen zuzusprechende Abnormität.

Im weiteren Verlauf der Entwicklung ergreift sich das menschliche Individuum als intellectuelles „Ich" oder Subject und lernt bereits

[1] § 77. S. 92 f.

[2] Vgl. § 78, 1 S. 105 und § 88.

[3] Joh. 19, 4.

sich der Welt gegenüberzustellen, sich gegen sie abzugrenzen. Dieses Aufleuchten, und bald stetige Leuchten des Selbstbewußtseins ist Anfang der Hervorbildung der Persönlichkeit. Aber die der physischen Individualität entsprechende intellectuale ist noch nicht die moralische. Wie verhält sich nun zu dieser ganzen ersten Stufe der Begriff der Zurechnung, also auch der der Schuld und der Strafe? Die logische und physische Zurechnung und Schuld wird von der moralischen bestimmt zu unterscheiden sein.

Die logische Zurechnung ist das Verhältniß zwischen einem logischen Subject und den ihm zugehörigen Prädicaten. Sie findet z. B. statt, wenn in menschlichem Rechtsverhältniß den Erben die Schulden, die auf dem Erblasser lasten, zugerechnet, wenn überhaupt die Prädicate, ohne die ein Mensch dieser Mensch nicht wäre, zu ihm gerechnet werden. Es ist gleichsam das bestimmte Dasein des Menschen als Gattungswesens schuld daran, daß er diese Prädicate trägt. Aber für moralische Schuld ist in dem Individuum, das noch nicht actuelle Persönlichkeit ist, keine Stelle. Das Subject der moralischen Schuld liegt da noch jenseits des Individuums in der Gattung, deren Repräsentanten zunächst die Eltern des Individuums sind.

Schon eine strengere Anwendung des Begriffs von Zurechnung und Schuld findet da statt, wo das Individuum eine wirkliche Causalität war, sei es auch nur eine physische. Wie es eine Wahrheit hat zu sagen, das ungesunde Wetter ist an Krankheiten schuld, so findet auch im physischen Sinn eine Zurechnung von Schuld für den Menschen statt, wenn seine Kräfte abnorm, wie sie sind, sich zu bethätigen beginnen. Die reale und nicht bloß scheinbare Causalität schon des Kindes, z. B. im Eigensinn, ist keineswegs unwichtig oder sittlich gleichgültig, vielmehr Gegenstand der Züchtigung und Erziehung, wenngleich das Abnorme, Böse, das sich so zu äußern beginnt, nach einer physischen nicht vom Kinde gesetzten Nothwendigkeit wirkt. Diese physische Causalität ist zwar auch wirkliche Ursache, aber determinirte, noch nicht Ursache dieses Causirens, welche vielmehr da noch außer den Menschen fällt. Auch sie ist daher noch nicht moralische Ursächlichkeit, die vielmehr in sich schließen muß, daß der Mensch Causalität in zweiter Potenz, d. h. auch Causalität seines so oder so Causirens oder sein selbst mächtige Ursächlichkeit sei, eine gottebenbildliche Aseität nicht des Seins aber des Handelns.

Auch damit endlich ist moralische Causalität, Schuld und Zurechnung noch nicht gegeben, daß das menschliche Individuum intellectuales Ich wird, denn damit ist über die Willenscausalität noch nichts ausgesagt. Von der ganzen ersten Stufe bis zur intellectualen Subjectivität einschließlich sagen wir daher, daß freilich die vorhandene Abnormität, die der Idee des Menschen widerspricht und deshalb böse Zuständlichkeit zu heißen verdient, in Wahrheit zu dem Individuum, sobald dasselbe da ist, zu rechnen ist, ja auch die daraus hervorgehenden Acte derjenigen Causalität zuzurechnen sind, die dem Individuum physisch zukommt. Aber persönliche sittliche Schuld und Strafe ist hier noch nicht denkbar, weil die unmündigen noch nicht actuale Personen, sondern nur potentielle gleichsam punktuelle Existenz künftiger Persönlichkeiten sind. Dagegen können sie unmöglich befreit sein von den Uebeln, die als Folgen des sündigen Gesammtzustandes, an welchem auch sie Theil haben, sich ergeben. Die Unmündigen könnten hiervon nur befreit sein durch ein unlogisches Wunder. Denn sollen sie wirklich Kinder der Gattung sein, in ihren Lebenszusammenhang, wie er ist, verflochten, so können sie nicht zugleich wieder diesem Zusammenhang entnommen sein. Demgemäß leiden, wie wir es täglich sehen, die Kinder leibliche Uebel, Krankheit, Tod mit; sie leiden durch das Gesammtübel, dem das Geschlecht um der Sünde willen nothwendig verfallen ist, nur daß der Stachel der Strafe, welcher im Bewußtsein des Zusammenhangs der Uebel mit der persönlichen Schuld liegt, sie noch nicht treffen kann; denn sie haben noch nicht moralisches Bewußtsein, noch weniger moralische Schuld, sondern nur die Schuldigkeit oder Verpflichtung liegt allerdings auch ihnen ob, durch Bethätigung der seiner Zeit sich entwickelnden Kräfte anders zu werden als sie sind. Das Subject oder der Träger der moralischen Schuld an der Abnormität ihres Daseins fehlt auch so nicht. Es ist die Gattung, für sie repräsentirt in den Eltern, und diese Anerkennung ist für die Eltern heilsam und für die Erziehung fruchtbar. Blicken wir aber auf das Verhältniß zu Gott, so muß einerseits zugegeben werden, daß alles Böse, also auch das ererbte Gott mißfällig ist, wie auch, daß naturnothwendig diese Abnormität für sich, verglichen mit der Normalität, nur ein beschränkteres Maß von Empfänglichkeit

für Gott und für die Seligkeit übrig läßt;[1] aber auf die Person kann sich das göttliche Mißfallen noch nicht richten. Sie ist noch nicht actuell da und hat noch nicht gehandelt. Im Gegentheil hat der Herr, der doch thut, was er den Vater sieht thun, die Kinder geherzt und gesegnet.[2] Von der ganzen ersten Stufe gilt nach all diesem: Das moralische Subject ist noch nicht da, wohl aber ein Theilhaben an dem sittlichen Verderben, wodurch eine heilige Entwickelung durch alle Lebensalter, wie sie der Idee des Menschen entspricht, ausgeschlossen und nach der ersten Geburt eine Wiedergeburt nothwendig gemacht wird. Die ererbte Abnormität ist ferner eine lebendige Potenz, die seiner Zeit sich auch actuell geltend machen wird. Daß dieses mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht streitet, ist gezeigt; ob es sich auch mit Gottes Güte reime, wird an seinem Ort erhellen.

Anmerkung. Luther sagt:[3] „Wiewohl die kleinen Kinder mit auf die Welt bringen die angeborne Sünde, so ist es doch ein großes, daß sie wider das Gesetz noch nicht gesündiget haben. Dieweil denn Gott von Natur barmherzig und gnädig ist, wird er sie deß zur Verdammniß nicht entgelten lassen, daß (wenn) sie weder im A. T. die Beschneidung noch im N. T. die Taufe haben bekommen können.“ Daß die Christenkinder, auch die ungetauft sterbenden, selig werden, wird von unsern Dogmatikern nicht bezweifelt; unsicherer dagegen sind sie in Beziehung auf die Kinder der Nichtchristen. Gerhard, Calixt, Balduin wollen nichts entscheiden, weil darüber nichts offenbart sei, aber die Mehrzahl hofft doch auch für sie noch das Beste, denn Gottes Gnade und Christi Verdienst sei universal. Dannhauer, Balth. Menzer, Musäus, Scherzer leugnen zuversichtlich ihre Verdammniß.[4] Buddeus nimmt mit A. Calov eine Verdammung der Kinder

[1] Und dieser Verlust ist von Kirchenlehrern poena damni genannt worden, zum Unterschied von der poena sensus, der eigentlich moralischen Strafe.

[2] Marc. 10.

[3] WW. Walch I, 1569.

[4] Ihr Grundsatz ist: Analogia fidei constat, neminem absolute reprobari, solam resistentiam actualem mediis fidei adversam, solam incredulitatem damnare. Nirgends, sagt Menzer, lehre die Schrift, daß das peccatum originale bei Kindern außerhalb der Kirche die causa adaequata reprobationis sei; vgl. Scherzer, System S. 169 f., Spener, Theol. Bedenken IV, 57; daher Cotta zu Gerhard Loc. 21 § 238 ff.: Damnationis actu illatae causa adaequata non est peccatum originale. Die C. A. sagt allerdings Art. II.: Quod vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Doch ist die damnatio actu illata hiermit für die ungetauft sterbenden Kinder nur dann ausgesprochen, wenn für alle Menschen der terminus gratiae mit diesem Leben geschlossen ist, was nicht als Schriftlehre nachgewiesen werden kann und worüber auch die C. A. sich nicht ausspricht.

der Nichtchristen an, wenn auch im leichtesten Grade, was einen Sinn nur bei der Annahme hätte, daß Alle schon in Adam gesündigt haben. Aber die Freunde dieser Hypothese zeigen doch bei der Frage nach der Verdammung der Kinder der Nichtchristen kein Vertrauen zu ihr. Im Gegentheil sagen Viele: Gott lasse selig werdende Heiden als Kinder sterben, weil er kraft seiner scientia media gewußt habe, daß sie würden geglaubt haben, wenn sie das Evangelium gehört hätten, ein Grund, der freilich eine weit größere Tragweite als die beabsichtigte haben würde. Auch ist dieser Grund zweischneidig. Denn andere verwenden die scientia media umgekehrt gegen das Seligwerden nicht Getaufter so: Gott lasse sie alle verloren gehen, weil er vorher gesehen, sie würden das Evangelium verwerfen, wenn es ihnen angeboten würde.

### B. Die Stufe der moralischen Subjectivität.

Das intellectuale Ich oder das Selbstbewußtsein ist die Basis für die hervorbrechende Wahlfreiheit, welche sich zunächst nur als s. g. liberum arbitrium specificationis, d. h. als Vermögen der Wahl zwischen verschiedenen endlichen, also sittlich wesentlich gleichwerthigen Dingen offenbart, aber mit dem Eintritt des Bewußtseins von Gut und Böse, d. h. vom Gesetz moralischer Art wird. Das ist die gesetzliche Stufe, die, obwohl den Blick in ein höheres Dasein des Geistes eröffnend, nicht von selbst die zuständliche Abnormität aufhebt, vielmehr dauert diese als wirksam fort. Betrachten wir näher beide Factoren, sowohl das Hereinwirken der ersten Stufe, d. h. der Macht des Gattungslebens, auch in die zweite, als auch das Hervortreten des Princips der zweiten Stufe, der Freiheit.

Der Mensch mit sittlichem Wahlvermögen ist nicht ein neuer Mensch, der die abnorme Zuständlichkeit nur als Hülle hinter sich ließe, nachdem er da ist, sondern sie gehört noch zu ihm. Der Organismus der Kräfte, auch der psychischen, deren Einheit das Herz ist, ist mit der angeborenen Abnormität oder dem bösen Hang noch behaftet, und das Subject muß diese zu sich, zur Gesammtheit seines Daseins rechnen, denn es gehört real zu ihm und darauf beruht der reformatorische Grundsatz, daß wir non propter alienam culpam Gott mißfällig seien. Andererseits tritt mit dem actuellen νοῦς auch das Bewußtsein der absoluten Schuldigkeit ein, den Widerspruch des eigenen Daseins mit dem Gesetze aufzuheben, und so lange dies nicht geschehen, ist eine Schuld noch nicht abgetragen, eine Verpflichtung noch zu erfüllen.[1]

[1] In diesem Sinne kommt das Wort Schuld vor: Matth. 18, 30. Luc. 17, 10.

Auch die Uebel erhalten nun einen neuen Stachel durch das Bewußtsein, daß sie mit der Sündhaftigkeit in ursächlichem Zusammenhang stehen und die Sünde daran schuld sei. Noch mehr schärft sich Zurechnung und Schuldbewußtsein in Beziehung auf böse Thaten, die das Subject vollbracht. Denn auch wenn man absehen könnte von der Mitwirkung der Freiheit auf dieser Stufe, so dürfte doch das Subject nicht sagen, seine böse That gehe es nichts an, da sie Wirkung des natürlichen Verderbens sei. Denn nicht bloß ist dieses Verderben auch das seinige, sondern es geht auch nicht an, die nächste, d. h. die eigene Causalität zu überspringen, um nur etwa eine letzte und zwar außer dem Subject liegende zu betonen, den eigenen bösen Willen zu ignoriren, der doch nicht eine Scheincausalität ist, und den zu bessern eine vom Menschen schlechthin abzutragende Schuld ist.

Hierzu kommt nun aber ferner die Art, wie sich der Natur der Sache und der Erfahrung nach das keimende liberum arbitrium zur natürlichen Abnormität verhält. In dem liberum arbitrium liegt der focus neuer und eigener moralischer Ursächlichkeit, wodurch der Schuldbegriff erst seine Intensität erlangt. Der Mensch der Gesetzesstufe hat schon wie ein Wissen von dem Guten und Bösen, so auch einen Antheil an der moralischen Wahlfreiheit, wenn sie auch keineswegs sofort das Alles allein Entscheidende ist. Es gibt keine zwingende Nothwendigkeit, daß das Subject um der Erbsünde willen in alle möglichen Laster und Verbrechen falle. Auch die Kirchenlehre schreibt dem natürlichen Menschen noch die Fähigkeit der iustitia civilis zu,[1] wohin nicht bloß die mögliche Enthaltung von Rechtsverletzungen gehört, sondern auch die mögliche Vollbringung des ἔργον τοῦ νόμου, dessen was im A. T. die theokratische Gerechtigkeit erfordert, z. B. Ehren der Eltern, Achtung vor Gottes Namen, Lebenwollen nach dem Grundsatz der Gerechtigkeit. Werke dieser Art thun auch die Heiden, kraft natürlichen sittlichen Tactes und Antriebs.[2] Es kann da sogar, wie der Schluß des Dekalogs andeutet, das böse Gelüsten bekämpft, wenn auch nicht ausgerottet werden. Der Mensch muß nicht

Röm. 1, 14. 8, 12. 13, 8. 15, 1. 27. 1 Kor. 7, 3. Eph. 5, 28. 2 Thess. 1, 3. 2, 13. Gal. 5, 3.

[1] C. A. XVIII.

[2] Röm. 2, 14.

der Sünde ihren Willen thun, wenn sie zu bösen Werken lockt.[1] Aber von Unterlassungssünden weiß Keiner sich frei, mag er auch manches Bösen sich enthalten. Sodann wenn auch Werke gethan werden, die objectiv oder materiell angesehen gut sind, so ist doch nach innen oder formal angesehen keine einzige That vollkommen rein und gut, so lange die Totalität des Menschen es nicht ist. Das Feld, das von der Gottesliebe nicht eingenommen ist, wird von falscher Creaturliebe in irgend welcher Art besetzt, so daß von Tilgung der Schuldigkeit, die dem Menschen obliegt, nicht die Rede ist, ja die freie Subjectivität sich in Bethätigungen der falschen Creaturliebe, in Thatsünden wider Gesetz und Gewissen mit mehr oder minder bewußtem freiem Willen, nicht aber zwangsweise verstricken läßt. Die Freiheit in ihrem beginnenden Auftreten ist für das Gute theilweise gelähmt und geschwächt durch den ererbten Hang, selbst in Dingen der bloßen bürgerlichen Gerechtigkeit, läßt von der sich einschmeichelnden bösen Lust, die mit Lüge sich verbindet, sich gefangen nehmen bei dem Einen mehr bei dem Andern weniger. War nun schon durch die Gattungssünde das Subject als erlösungsbedürftig prädicirt, so kommt jetzt hinzu, daß, nachdem die böse Lust den freien Willen des Subjects für sich gewonnen, in Form von Begehungs- und Unterlassungssünden subjective Schuld des moralischen Subjectes eintritt. Da durchdringt und vermischt sich unkenntlich das selbsterzeugte oder genährte Böse und das ererbte, aber dem Subject gleichfalls eignende Böse seiner Natur. Dem Subject muß daher jetzt schon in strengerem Sinn nicht bloß wegen seiner Natur, sondern auch wegen des Gebrauchs seines bewußten freien Willens ein Antheil an der Gesammtschuld der Gattung zugeschrieben werden. Will nun das Subject von einer Gemeinschuld nichts wissen, will es in sich isolirendem Stolze sagen, es selbst bedürfte keiner Erlösung, wenn nur das böse Erbe nicht wäre, so zeigt sich darin schon eine stärkere Form des Egoismus, zu der der natürliche böse Hang nicht zwingt sondern höchstens versucht, nämlich die unwahre Leugnung des eigenen Schuldantheils und des realen Gemeinlebens der Sünde. Streben nach Gerechtigkeit ist trotz des ererbten Bösen noch möglich, aber die wahre Art dieses Strebens ist, wie wir sind, nur möglich in Form der Anerkennung

[1] 1 Mos. 4, 7.

eigener Schuld, also in Form der Bußfertigkeit, die mit der Gesammtsünde der Gattung auch die eigene Subjectivität trotz der sittlichen Wahlfreiheit, ja auch durch sie, innig verflochten weiß und sich nicht besser dünken will als Adam. Da lernt es sich aber auch, daß nicht eine Hülfe für Einzelnes oder für Einzelne genügt, sondern nur eine Hülfe für den ganzen Menschen und für Alle. Die Isolirung von der Gattungsschuld wäre dagegen, wie egoistisch und unwahr, so eine thörichte Abstraction. Denn Mensch will man sein und doch stellte man sich in Gedanken außerhalb des Geschlechtszusammenhangs, durch den wir sind, mit Ansprüchen, die mit unserer gliedlichen Stellung in der Gattung nicht bestünden.

Bei jener unkenntlichen Mischung des Freien und des Ererbten darf es nun aber nicht bleiben, denn sie ist noch nicht die klare sittliche Entschiedenheit nach der einen oder andern Seite.

Ist auch das Princip der sittlichen Wahlfreiheit nicht müßig, um gesetzmäßige Acte zu vollbringen, so sind doch einzelne bessere Handlungen für des Menschen Gesammtwerth noch nicht entscheidend, weil umgekehrt erst die gute Grundgesinnung den Handlungen wahren Werth verleiht. Ein Anderes ist es, der bösen Neigung den Willen nicht lassen, ein Anderes, keine böse Neigung, sondern die harmonische, gute Gesinnung haben und bethätigen. Ein Anderes ist es, sich zum Guten zwingen aus Pflichtgefühl (was einen inneren Feind des Guten, also eine böse Macht voraussetzt), ein Anderes, dasselbe mit freier innerer Lust, weil aus Liebe zu Gott, thun. So ist in allem menschlich Guten der Gesetzesstufe noch Böses, es ist in höchster Beziehung noch nicht entschiedenes Gutes, weil es an der Reinheit und Kraft guter Grundgesinnung fehlt, die das Herzblatt in allem Guten ist. Die Motive, die die fehlende Liebe zu Gott ersetzen wollen, sind vielmehr Verringerungen, Verunreinigungen des Guten. Das meint die Kirchenlehre, wenn sie das spirituale bonum auch den edelsten Menschen auf der Gesetzesstufe abspricht (s. o. S. 104 f.).

Wie nun aber in allem Guten der Gesetzesstufe noch Böses mitgesetzt, also noch nicht reine Entschiedenheit für das Gute vorhanden ist, so kommt es umgekehrt auf der gesetzlichen Stufe für sich auch noch zu keiner reinen, d. h. rein persönlichen Entschiedenheit für das Böse, sondern

alles Böse bleibt da noch mit Unwissenheit und Unmündigkeit vermischt, also in einer relativen Unselbständigkeit gegenüber dem Gesammtleben der Sünde und seinem Einfluß. Da das Gesetz noch nicht die höchste Offenbarung ist, so ist auf seiner Stufe das Gute dem Menschen noch nicht in seiner absoluten Offenbarung geistig nahe getreten. Er kann mithin auch das Gute noch nicht so verworfen haben, daß er dabei in voller Klarheit wüßte, was er verwirft. Ist ihm das Gute in seiner absoluten Offenbarung noch nicht kund, so kann er auch noch nicht für den Gegensatz dieses absoluten Guten sich so entschieden haben, daß er das Gute als solches bewußt verworfen und für den Grundsatz der Sünde sich entschieden hätte. Der Grad der Bosheit hängt wesentlich auch von der Klarheit und Reinheit des Bewußtseins vom Guten ab, dem sie sich entgegensetzt; daher erreicht der gottwidrige Wille und der Begriff der Schuld unmöglich schon die absolute Höhe und Entschiedenheit auf der bloß gesetzlichen Stufe, wo das Gute sich seine höchste Selbstoffenbarung noch nicht gegeben hat.[1] — Und eben daher, was die Strafe anlangt, ist hier das Subject, wenn auch strafbar, doch noch nicht zum absoluten Gerichte reif, weil es selbst noch im Processe und in relativer Unentschiedenheit befindlich ist. Anders ausgedrückt: Es ist noch nicht unerlösbar, sondern steht noch vor der eigentlichen Krisis. Erst die absolute, d. h. die vollkommen persönliche Schuld schließt auch die absolute Verdammlichkeit des Subjects in sich, ja ist an ihr selbst schon gerichtet.[2] Das ergibt sich auch daraus, wenn wir alle Schuld der gesetzlichen Stufe und die noch weiter greifende Sündhaftigkeit als Gesammtsünde und Gesammtschuld zusammenfassen. Denn diese ist zwar strafbar und wird gestraft. Aber weil das Böse des Subjects und das Böse der Gattung noch vermischt ist, so ist dasselbe in seiner auf Alle sich erstreckenden Einheit zwar hinreichend, um Alle wie in Sündhaftigkeit und Schuld, so in Unseligkeit festzuhalten und immer tiefer zu versenken, wenn nicht anderweite Hülfe kommt; hinreichend also, um Erlösung nothwendig zu machen, aber nach dem entscheidenden göttlichen Urtheil nicht hinreichend, um den Menschen aufzugeben oder seine Verdammung definitiv und so zu begründen, wie der definitive Unglaube der vollkommenen Offenbarung gegenüber es

[1] Apostelgesch. 17, 30. Röm. 3, 25 ff.
[2] Joh. 3, 18—20.

thut; sondern reicht bloß zu, ihn hypothetisch zu verdammen, nämlich wenn das Böse zur reinen Entschiedenheit wider das Gute in definitivem Unglauben fortschreitet. Nach beiden Seiten also, der guten und bösen, ist die zweite Stufe noch die der Unreife, die aber der Krisis entgegendrängt.

### C. Die dritte Stufe oder die der persönlichen freien Entscheidung.

Da die Schöpfung des Menschen es auf freie moralische Persönlichkeit abgesehen hat, so muß die göttliche Ordnung es darauf anlegen, alle Kräfte des Guten und Bösen in Entscheidung zu setzen. Die Unentschiedenheit selbst ist ein verwerflicher Zustand.[1] Es muß zur Krisis kommen, zu der reinen freien persönlichen Entscheidung für oder wider das Gute, und jeder Einzelne hat für sich Rechenschaft zu geben.[2] Nun ist aber auf der gesetzlichen Stufe noch nach keiner Seite volle Entschiedenheit; freie Selbstbestimmung und Bestimmtwerden durch die ererbte Natur oder die Gattung sind noch unmittelbar mit einander verflochten; ein chaotischer Zustand, der zur Sonderung gebracht werden muß.

Was gehört nun aber zu dieser Entscheidung, auf die es für des Menschen Werth, sein ewiges Heil oder Unheil ankommen muß? Von objectiver Seite dieses, daß das Gute in seiner vollen Klarheit und Wahrheit nicht bloß als Stimme des Gewissens oder als *γράμμα*, sondern in seiner hellsten und anziehendsten Gestalt, als die persönliche Liebe vor Augen gestellt sei, damit die Entscheidung für oder wider sie entscheidende Bedeutung haben könne. Subjectiv aber gehört dazu neben der Erkenntniß dieses Guten die volle Freiheit der Entscheidung aus der eigensten Persönlichkeit heraus. Für die gute, definitive Entscheidung muß auch die Möglichkeit der bösen noch offen stehen, denn sonst wäre sie nicht frei, so daß also auch die Erkenntniß des Guten noch nicht absolut determinirend für dieselbe sein darf. Aber andererseits kann auch die böse Entscheidung zum Endgericht nur dann reif machen, wenn auch sie in keiner Weise naturnothwendig necessitirt ist z. B. durch die Gattungssünde, sondern wenn das Subject irgendwie in den Stand

[1] Offenb. 3, 16 *Χλιαρός*. Matth. 6, 24 (zwei Herrn); 10, 34 (das Gute ist eifersüchtig). Jac. 4, 4. 5.

[2] Gal. 6, 5. Röm. 2, 6. 14, 12. 1 Kor. 3, 13. 2 Kor. 5, 10. 1 Petri 1, 17. Matth. 16, 27.

gesetzt ist, die Entscheidung frei aus sich zu treffen, also sich die Schuld der entschiedenen Verwerfung der persönlichen Liebe selbst zuzuziehen, was freilich nur durch Vermittelung selbstverschuldeter Verblendung und Lüge möglich sein wird. Diese subjective und objective Möglichkeit der freien Entscheidung ist nun von Gott durch das Christenthum als die absolute Religion gegeben,[1] und auch deshalb ist diese die Religion der Freiheit. Die incarnirte persönliche Liebe ist das vollkommen offenbarte Gute. Christi Erscheinung treibt daher unwiderstehlich zur Entscheidung für oder wider ihn und macht zugleich trotz der Erbsünde die freie Entscheidung möglich. Seine Erscheinung setzt in der Welt lauter noch Erlösungsfähige voraus, bei denen also das Böse noch nicht consummirt ist, auch nicht durch den Mißbrauch der Freiheit auf der Gesetzesstufe. Die Sünde vor Christus ist nirgends der Kraft der Erlösung überlegen; in keinem ist die Möglichkeit des Guten von dem Bösen schon aufgezehrt, sondern das Christenthum kann diese freilich unfruchtbar gebliebene, aber noch übrige Möglichkeit befruchten, wenngleich nicht für die Persönlichkeit die gute Entscheidung wirklich treffen. Die Sünder verdammt Christus nicht, sondern sucht sie auf und zwar dazu gesendet vom Vater; grade sie beruft er zum Heile. Oft bezeugt er, daß er bei seiner ersten Erscheinung noch nicht komme um zu richten, d. h. zu verdammen.[2] Die ganze Welt ist ihm noch rettbar und zum Gerichte nicht reif, bevor sie für oder wider ihn sich entschied.[3] Aber er bringt die Krise,[4] seine Erscheinung hat es an sich, daß sie jeden nöthigt, sich in Entscheidung zu setzen für oder wider das Gute selbst. Es ist ihm alle Krisis übergeben; der Vater richtet Niemand als durch den Sohn, und zwar weil dieser Menschensohn, d. h. die menschliche Erscheinung der persönlichen Liebe, des Guten selbst ist. Wer daher diesen definitiv verwirft, der hat sich gegen das Gute selbst in seiner klarsten Offenbarung entschieden und damit sich selbst als schlechthin verwerflich gerichtet. Zwar auch vor Christus ist schon Unglaube möglich, aber nur ein solcher, der sich auch als „noch nicht Glauben" ansehen läßt

[1] Vgl. Bd. I, §§ 62. 70.
[2] Joh. 3, 17. 8, 15. 16. 12, 47.
[3] Matth. 21, 44.
[4] Joh. 3, 18. 5, 26 ff. 12, 48. Matth. 21, 42 ff.

und also die Möglichkeit des Glaubens, d. h. die Erlösungsfähigkeit, noch an sich hat. Denn sonst wäre das Wort nicht mehr wahr, daß Christus alle Sünde vor ihm zu überwinden die Kraft hat; die vorchristliche Sünde wäre in Einigen zum voraus stärker als die Gnade.[1] Sonach ist vom wahren Standpunkt, dem des Christenthums, aus zu sagen: Solange das Evangelium, das vor dem Gericht an Alle kommen muß,[2] dem Menschen noch nicht innerlich nahe getreten, also auch noch nicht abgewiesen ist, kann er zwar schon als strafbar zu prädiciren sein,[3] bliebe auch ohne Christus in steigender Unseligkeit, aber weder gilt ihm schon die definitive Verdammung noch auch das Gegentheil, er ist gleichsam noch in einem provisorischen Zustand; die Feststellung seines Gesammtwerths oder Unwerths ist noch nicht spruchreif; auch seine ἁμαρτία ist noch nicht ἀποτελεσθεῖσα;[4] aber zur Krisis muß es kommen und mit der Sonderung des zuvor in ihm Gemischten, des Nothwendigen und Freien,[5] beschreitet der Mensch in sittlicher und religiöser Hinsicht die Stufe der Persönlichkeit im Unterschied vom Gattungscharakter. Er wird nun actuelle Persönlichkeit, sei es böse, wenn er bewußt in Christus das Gute selber verwirft, also des Guten Gegentheil zur Macht über sich wollend einsetzt, oder aber sei es gute Persönlichkeit, indem er mit Christus das Gute selbst als allgemeine Macht in sich aufnimmt, und nun aus der guten Gesammtgesinnung heraus, Christi Geist die Macht in sich lassend, das Gute will in freiem göttlichem Lebenstrieb. Im Vergleich mit der Sünde, die Christum erkannt und doch verworfen hat, ist alle frühere Sünde ein Vorläufiges; wie verwerflich auch an sich und strafbar, doch nur ein Moment im Processe, der zum Ziele hat, zum Gerichte reif zu machen. Die Sünden vor Christus sieht Gott als Sünden theilweiser Unmündigkeit an. Darum konnte er am Kreuze bitten: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun." Die vorigen Zeiten hat Gott als Zeiten der Unwissenheit in Langmuth getragen (auch die Juden), ja übersehen.[6] Der vorchristliche Zustand,

[1] Gegen Röm. 5, 20. Matth. 12, 31.
[2] Matth. 24, 14.
[3] Gegen Ritschl, Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung III, 1.
[4] Jac. 1, 15.
[5] Matth. 6, 24. Luc. 16, 13. 2 Kor. 6, 15.
[6] Apg. 3, 17. 17, 30. Röm. 2, 4. 3, 25 f. 9, 22.

auch der der Juden, wird mehrfach kurz ἄγνοια genannt.[1] Aus dieser Stellung Christi, als dessen, der die Krisis bringt, und gegen den erst die höchste Schuld kann zugezogen werden, folgt aber nicht, daß das Böse vor Christus nicht im eigentlichen Sinn böse sei,[2] nicht mit Schuld und Strafbarkeit, wenn auch in verschiedenem Grad oder Maß[3] belaste, also Versöhnung nicht nöthig mache.[4] Nur kann die Reife für das ewige Heil oder Unheil sich daraus noch nicht ergeben. Der definitive Werth oder Unwerth der Person kann sich noch nicht herausstellen, so lange sie noch im unentschiedenen Processe steht und die Krisis noch vor ihr liegt.[5]

Aus dem Gesagten wird auch deutlich, warum im Contrast mit dem gewöhnlichen Urtheil alles Böse vor Christus lediglich als in dem Grad bösartiger bezeichnet wird, als dasselbe die Annahme der Erlösung hindert, die Verwerfung Christi aber begünstigt.[6] Das Christenthum stellt eine ganz neue, von der gewöhnlichen, bürgerlichen abweichende Schätzung des Bösen auf. Eine besondere Bestätigung findet das Ausgeführte in der Lehre von der Sünde wider den heiligen Geist. Sie wird als die einzige Sünde bezeichnet, die nicht vergeben wird weder in dieser noch in jener Welt.[7] Die welche Jesus vor ihr warnte, hatten seine Werke vom bösen Geist abgeleitet und damit Christum gelästert, wie sie nachher ihn kreuzigten. Gleichwohl sagt er: die Lästerung wider des Menschen Sohn kann vergeben werden, aber nicht die Lästerung wider den heiligen Geist. Mit ihrer Sünde wider Jesum war also an sich die Sünde wider den heiligen Geist noch nicht begangen, obwohl sie vor der nahen Gefahr, in sie zu fallen, zu warnen waren. Er konnte, zumal im Anfang seiner Selbstoffenbarung noch in derjenigen

[1] 1 Petr. 1, 14. Eph. 4, 18 vgl. Ap. 13, 27. 28. Hebr. 5, 2. 1 Tim. 1, 13.

[2] Wie Jul. Müller II, 560 fürchtet, und Ritschl annimmt (III, 323 ff.), um seine ganze Lehre von der Versöhnung darauf zu bauen.

[3] Luc. 12, 48.

[4] Dagegen Röm 3, 25. 26. vgl. 9, 22.

[5] Wie auch von J. Müller müßte anerkannt werden, wenn nicht der Unterschied zwischen der menschlichen und der dämonischen Sünde doch wieder aufgelöst werden soll.

[6] Matth. 21, 31.

[7] Matth. 12, 31 ff.

Unwissenheit verworfen werden, für die er am Kreuze betet.[1] Aber, wenn der heilige Geist, der nur von dem nimmt, was Christi ist, und Christum dem Gemüthe innerlich nahe bringt, gelästert, d. h. wenn sein Werk im Innern, der göttliche Eindruck von Christi Person, den er im Menschen hervorgebracht, verachtet, als Lüge bezeichnet wird, so findet keine Vergebung mehr statt. Für solchen definitiven Unglauben kann auch Christus nicht die Vergebung erworben haben, denn das hieße, Christus habe gewirkt, daß auch im Unglauben an ihn, nachdem er sich dem Herzen offenbart und bezeugt, Sündenvergebung und Seligkeit könne empfangen werden.[2] Für diese Sünde darf daher auch nicht fürbittend eingetreten werden,[3] denn solche Fürbitte entwerthete die Gnade und hieße sie sich selber wegwerfen, ihren ethischen Charakter verleugnen und den Unglauben legitimiren. So wenig die sündige Creatur ein Recht auf Gottes Gnade und auf Befreiung von Strafe hat, so wenig ist doch auch die Verwaltung der Gnade oder der Strafe willkürlich, vielmehr an ethische Gesetze gebunden, und da unzweifelhaft schwerer, verdammlicher die Sünde ist, welche auch der höchsten Beweisung der Liebe, der vergebenden, ja sühnenden sich mit Verachtung und Trotz widersetzt, so ist es auch der Gerechtigkeit gemäß, daß die Entscheidung sich nach dem Verhalten zu Christus richtet.[4] Keiner anderen Macht, auch nicht dem Gesetz kann das Christenthum das Recht der Krisis zugestehen, aber ihm selbst muß sie zukommen, sonst müßte darauf verzichtet werden, daß Christus allein die absolute Offenbarung sei. Damit aber ist wieder gegeben, daß vor Christus noch kein bestimmter und entschiedener persönlicher Charakter, weder guter noch böser da ist.

3. Wenn nun, wie wir gesehen, trotz der Erbsünde, ja auch trotz aller bösen sonstigen Einwirkungen des Geschlechtes wir durch Christus

[1] Luc. 23, 34.

[2] Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff.

[3] 1 Joh. 5, 16. Joh. 17, 9.

[4] Matth. 12, 20. Es erhellt hieraus zugleich, daß, wenn man an die Stelle des sühnenden Leidens und Thuns Christi, wie Ritschl, nur seine Lehre von Gottes Vaterliebe und die Stiftung der Gemeinde zu setzen weiß, in welcher der Glaube an das ewige Vergebensein der Sünde vor Gott, der sie als bloße Unwissenheitssünde ansehe, gepflanzt ist, man sich der Möglichkeit beraubt hat, zu begründen, warum von der Stellung zu Christi Erscheinung und nicht bloß zu Gott oder zur Gemeinde Werth und Schicksal schließlich abhängen.

der Freiheit der persönlichen Entscheidung (wenn auch nicht plötzlich) wiedergegeben werden, auf die es schließlich ankommt, so erledigen sich auch vollends alle Bedenken, welche die Gattungssünde in ihrem Verhältniß zur Freiheit erregen konnte. Allerdings dies nur insofern, als alle vorchristlichen Unterschiede im Gesammtwerthe der Menschen doch dem Christenthum gegenüber noch keine festen entscheidenden Unterschiede sind. Denn nun kann nachgewiesen werden, daß in der entscheidenden Beziehung auch die Nachkommen, welche die Sündigkeit erben, oder durch die Gattung sündig bestimmt werden, nicht verkürzt sind gegen Adam. Zwar ist nach der Schrift Adam des Falles Urheber, wir aber sind zunächst nur leidentlich in diesen Fall verwickelt; aber in Beziehung auf die definitive Entscheidung sowohl über Werth als Schicksal sind wir damit keineswegs ungünstiger als er gestellt, der doch auch erst noch durch Glauben zu bewähren war. Denn zwar in uns ist ein böser Hang; aber die anziehende Gegenwirkung, die von Christi Bild und Leistung ausgeht, und der Zug des Vaters zum Sohn (Joh. 6, 44) bleibt dem Zuge der natürlichen Sündhaftigkeit vollkommen gewachsen; ja durch ihn geschieht es, daß selbst das Erbe der Sündhaftigkeit dem Guten dienen und das Bewußtsein der Hülflosigkeit zur rechten Quelle, der erlösenden Kraft treiben kann,[1] die auch Adam zu seiner Vollendung noch bedurfte. Dazu kommt: das vorchristliche Gute, auch wenn es nicht durch das gattungsmäßige Böse getrübt wäre, kann in seiner nothwendigen anfänglichen Unvollkommenheit[2] ebenso leicht zur Versuchung werden, in Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit die vollkommene Offenbarung, das erschienene gute Princip selbst, dessen Aneignung jedenfalls zur Vollendung unerläßlich ist, als entbehrlich zu verwerfen, wie umgekehrt durch das Christenthum jener böse Gemeinbesitz zu einem weiteren Impuls werden kann, die heilsame Entscheidung für Christus zu treffen, der wie der Vollender, so allein der Erlöser ist. Wie die definitive gute Entscheidung auch für Adam vor dem Fall noch nöthig war, denn er war noch nicht πνευματικός, sondern ψυχικός, so ist dieselbe auch für uns, trotz der Bestimmtheit durch das von ihm ausgehende Gemeinleben der Sünde, durch Christus noch möglich, und wie für Adam

[1] Vgl. Bd. I, § 62.
[2] 1 Kor. 15, 45 ff.

die definitive Entscheidung noch nöthig gewesen wäre, auch wenn er die erste Probe bestanden hätte, aber auch noch nicht gegeben war mit seinem Fall: so ist sie auch für uns durch den Zusammenhang mit seiner Sündhaftigkeit noch nicht gegeben, sondern wie noch möglich so auch nothwendig. Erwägt man also, wie das vorchristliche Gute, weil ein noch unentschiedenes, eine Versuchung zu Stillstand und Selbstgefälligkeit werden, umgekehrt wie die Macht der Gnade selbst ein böses Erbe in einen Impuls verwandeln kann, sich der vollkommenen Offenbarung hinzugeben; so stellt sich die Ungleichheit zwischen Adam und uns zur wesentlichen Gleichheit her; auch wenn man davon absieht, daß keiner von uns behaupten wird, er würde an Adams Stelle gewiß stetig sündlos geblieben sein. Denn durch die Erscheinung Christi und ihre anziehende Kraft werden wir in Bezug auf das, worin doch allein das definitiv Entscheidende liegt, der Freiheit wiedergegeben, der Freiheit, die sowohl erlösende, als auch vollendende Gnade Christi anzunehmen oder zu verwerfen, so als wäre in dieser Hinsicht keine Erbsünde, überhaupt keinerlei gottgeordnete Abhängigkeit von dem Geschlecht und seiner Beschaffenheit für die Feststellung des sittlichen Gesammtwerthes. Für das Ziel der Heiligkeit und Seligkeit in Gottes Gemeinschaft, wenn auch nicht in anderer Hinsicht, sind wir also in wesentlich gleicher Lage und Stellung mit Adam, weil die Unterschiede im vorchristlichen Leben, wie groß sie auch sonst seien, doch dem Christenthum gegenüber insofern wieder wesentliche Gleichheit oder Unterschiedslosigkeit an sich tragen, als sie alle doch noch wesentliche Unentschiedenheit an sich haben. Die gute definitive Entscheidung, auf die es ankommt, kann durch die vorchristliche Sünde, auch durch das ererbte Böse gefördert, wie durch das noch unvollkommene nnd unentschiedene Gute des Anfangs oder der bloß gesetzlichen Stufe aufgehalten werden. Das ist der Triumph der Gnade über die Sünde,[1] daß durch das Christenthum es gleichgültig wenigstens für das Endresultat des Gesammtwerthes und Schicksals wird, ob dem entscheidenden freien Act für oder wider Christus

[1] Den aber nur die sühnende Liebe Christi, nicht eine „Vaterliebe Gottes" begründen kann, die in der vorchristlichen Sünde nur Unwissenheitssünde, nichts Strafwürdiges sieht, daher auch nichts zu verzeihen, sondern nur Irrthum zu zerstreuen und zu bessern hat.

ein Zustand durch die Gattung vermittelter Sündhaftigkeit vorangeht, oder ob ein jeder Einzelne in sittlicher und religiöser Beziehung wieder ein selbständiger, nicht durch die Gattung vermittelter und sündig bestimmter Anfang war, welches letztere aus andern Gründen [1] als undenkbar erwiesen ist. In anderer Hinsicht freilich ist der Zustand der gattungsmäßigen Sündhaftigkeit nichts weniger als gleichgültig; er hat ein reiches Maß, wie von Sünde und Schuld, so von Elend und Unseligkeit mit sich gebracht. Wir sind dadurch alle in einen Strafzustand, wenn auch noch nicht in die wirkliche Verdammniß gekommen, und sie macht Christi Erscheinung in Niedrigkeit zu unserer Versöhnung nothwendig. Aber der Gattungszusammenhang dient auch der Heilung.

So errettet uns aus den Antinomien des physischen und subjectiv gesetzlichen Standpunkts der absolute Charakter der christlichen Religion. Nur von diesem aus ist es möglich nicht nur, sondern nothwendig, der persönlichen freien That und Verantwortung für den schließlichen Werth und das ewige Schicksal, wie einer wirklichen, sühneverlangenden Schuld (§ 78, 1) ihre Stelle zu lassen, trotzdem, daß vor Christus eine definitive Entscheidung über Werth und Schicksal nicht behauptet werden kann. Jeder andere Lösungsversuch, der nicht die Absolutheit der christlichen Religion zur Grundlage nimmt, schafft neue Räthsel.

Anmerkung 1. In dem Erörterten ist die kirchliche Lehre theils erklärt, theils in Beziehung auf die Grade der Schuld, namentlich den höchsten, und die stufenweise Betheiligung der persönlichen Freiheit dabei weiter zu bilden versucht, im Gegensatz gegen eine physische Denkweise, wie gegen den absoluten Prädestinatianismus. Die Concordienformel (F. C. 577, 21. 639 b, 7) läßt den Schein übrig, den wir zerstreuen müssen, als dürften alle Sünden, also auch der definitive Unglaube an Christus als naturnothwendige Folge der Erbsünde betrachtet werden. Daß wir aber in der Spur gegangen sind, die sich dem reformatorischen Standpunkt vorzeichnet, beweisen nicht bloß die Stellen von einem liberum arbitrium in civilibus,[2] sondern auch das sichtliche Bestreben der Concordienformel im Gegensatz zur Lehre von einem decretum reprobationis die Allgemeinheit des Gnadenwillens festzuhalten und die Verwerfung der Einen, statt auf jenes Decret, auf ihren Widerstand (resistere) gegen den allgemeinen Gnadenwillen, wenn auch noch mit einiger Unsicherheit zurückzuführen.[3] Aber in diese Gedankenreihe des Bekenntnisses ist noch der Satz einzufügen, daß das Endegericht für keinen kommen kann, bevor das Evangelium so an ihn gelangt ist, daß ihm die freie Aneignung

[1] §§ 79. 83.

[2] C. A. XVIII.

[3] F. C. 807, 38. 808, 41.

desselben möglich ward. Und dieser Satz wirkt also bis in die Gestaltung der Eschatologie hinein.

Anmerkung 2. Nachdem wir erstens den creatürlichen Ursprung des Bösen (§ 81) betrachtet, dann zweitens die Allgemeinheit der Sünde begründet und das Problem zu lösen versucht haben, neben dieser Allgemeinheit doch das Recht der Persönlichkeit, ihren sittlichen Gehalt und den Begriff der Schuld sicher zu stellen (§§ 82. 83), so bleibt uns noch das bisher nur gestreifte Problem (§ 83) übrig, wie dieses Alles zur christlichen Gottesidee stimmt?

## Uebergang zum dritten Hauptstück.

### § 84. Der Bestand der Sünde in der Welt in seiner Zusammenstimmung mit der christlichen Gottesidee und der göttlichen Weltordnung.

**Die nicht von Gott gesetzte Wirklichkeit (§ 81) und die Verbreitung des Bösen (§ 82) wird von der göttlichen Erhaltung und Regierung umschlossen. Das N. T. und in der Hauptsache auch die evangelische Kirchenlehre zieht sich in Beziehung auf die eingedrungene Macht des Bösen nicht auf bloße göttliche Zulassung zurück; ebensowenig wird aber darin nur ein Fatum oder blinde Naturnothwendigkeit gesehen, sondern gelehrt, daß diese seine weitgreifende Macht von dem weisen Weltplan und Weltregiment göttlicher Fürsehung umspannt ist. Und hier öffnet das neue Testament durch bedeutungsvolle Winke[1] der christlichen Gnosis eine weite Bahn, um diesen sündigen Bestand mit der Güte der Weltordnung in Einklang zu bringen.**

1. Die allgemeine Sündhaftigkeit, die wir gewahren, kann nicht von Gott als böse Zuständlichkeit dem Geschlecht anerschaffen sein, sondern ist wie gezeigt aus der creatürlichen Freiheit, d. h. ursprünglich aus Thatsünde abzuleiten; und da die Gattung nicht erst in späten Geschlechtern sondern soweit wir blicken allgemein als sündige dasteht, so ist die Annahme gerechtfertigt, daß das erste Menschenpaar das erste Sünderpaar wurde. Mit diesem Rückgang zur freien That Adams ist das Wichtige gewonnen, daß wir nicht die Kosmogonie mit der Ponerogonie zusammenfallen lassen müssen, wie jede Theorie unvermeidlich thut, welche als erstes Böses nicht eine freie That, sondern einen sie

[1] Röm. 5, 12—21. 11, 22. Gal. 3, 22. 4, 4.

hervorbringenden bösen Zustand setzt. Aber indem sich nun weiter ergab, daß nicht die Freiheit jedes einzelnen Menschen[1] die einzige Ursache der in der Welt vorhandenen Sünde heißen kann, sondern daß durch Vermittlung des Geschlechtszusammenhangs das erste Sünderpaar einen so weitgreifenden Einfluß auf alle von ihm Stammenden ausübte, so entsteht eine neue Schwierigkeit; das erste Paar verschwindet fast in der Vollzahl des Geschlechts. Daß die ganze Menschheit in Adams Fall ohne seinen oder ihren Willen so hineingezogen und die Geschichte so verhängnißvoll durch ihn bestimmt ward, das ist eine so ungeheure Wirkung, daß das religiöse Bewußtsein, wie die Wissenschaft sich mit bloßer Zulassung derselben nicht beruhigen und nicht sagen kann: Gott habe so wenig als mit der ursprünglichen Setzung des Bösen mit ihr als Erhalter und als Fürsehung zu thun. Die bloße Zulassung einer so ungeheuern Wirkung würde nicht bloß dem Deismus zuführen, sondern Angesichts der Verbreitung und der Macht des Bösen, der das Gute nicht zuvorkommen kann, kämen wir dazu: das Böse habe Gott gleichsam das Concept seines Rathschlusses verrückt; dasselbe habe, indem es jene physischen Gesetze des Geschlechtszusammenhangs sich dienstbar machte, sich in den Besitz der Weltordnung gesetzt, so daß es schiene als hätte Gott diesen Geschlechtszusammenhang dem Effecte nach für das Böse geordnet.[2] So erwächst uns das Problem, zu erkennen, wie trotz dieser allgemeinen Wirklichkeit des Bösen die göttliche Weltordnung in keinem Moment dem Bösen zur Beute geworden ist, und daß die Naturordnung sammt den auch die Freiheit bestimmenden socialen Ordnungen nicht wie ein Fatum außerhalb des göttlichen Willens und Machtbereiches wirkt, sondern wie das nicht gottgesetzte Böse doch, nachdem es da ist, von seiner mächtigen weisen und heiligen Fürsehung umschlossen ist. Das Böse kann trotz seiner Macht nicht einen bessern Plan Gottes vereitelt und einen schlechtern an die Stelle gesetzt haben; sondern wenn die Sünde gedachte, es übel zu machen, so hat dagegen Gott es gut gemacht.[3] Erst wenn wir dieses erkannt haben, ist das Räthsel solch allgemeiner Verbreitung des Bösen verständlicher geworden

[1] §§ 82. 83.
[2] Vgl. Calvin. Instit. L. I, c. 16. III, 23.
[3] 1 Mos. 50, 20.

und diese nicht an Adams Sünde als an einen schwachen Halt gehängt. Dafür gibt nun aber auch die H. Schrift bestimmte Anhaltspunkte und weitreichende Winke.

2. Wir haben erstens nach der H. Schrift zu lehren: Gott nimmt die Fortdauer des von ihm nichtgesetzten Bösen in seinen erhaltenden Willen auf; aber für den Zweck der es bekämpfenden, bestrafenden, ja überwindenden Fürsehung. Weil es dieser nicht auf mechanische Vernichtung desselben durch Gewalt ankommt, sondern auf seine ethische Behandlung, so nimmt Gott langmüthig es als eine wirkliche Weltpotenz in seinen erhaltenden Willen auf, aber für den Sieg des Guten und das Gericht.

Zweitens. Der unverrückliche Schwerpunkt des göttlichen Weltplans muß in dem schließlichen Ziele liegen. Dieses aber wird nicht im Geringsten erschüttert durch die Beweglichkeit, die durch die creatürliche Freiheit im Reiche der Mittel gesetzt ist. Diese Macht der Vermittelung und Verbreitung des Bösen hat Gott dem Geschlechtszusammenhang gegönnt, weil derselbe Geschlechtszusammenhang, den allerdings die Freiheit mißbrauchen konnte, nach dem Willen seiner Gnade auch geeignet war, das Mittel zu werden, um Denjenigen unserer Gattung gliedlich einzuverleiben, in welchem die Kräfte der Sühnung der Sünde und Schuld liegen, sowie die Macht, die Krisis und die Vollendung herbeizuführen.[1]

Drittens. Die Sündhaftigkeit des Geschlechts als umschlossen von der Erhaltung und für das Werk der sie überwindenden göttlichen Fürsehung wird von dieser auch als Agens verwendet, das wider Willen durch die Obmacht der göttlichen Weisheit dem Guten dienen muß. „Gott hat Alles unter die Sünde beschlossen, auf daß er sich aller erbarme".[2] Darin liegt zwar nicht eine göttliche Setzung des Bösen, aber auch nicht bloß, Gott habe in der Art, unter dem Vorbehalt alle Kinder Adams in Sünde gerathen lassen, daß er nachher Aller sich erbarme,[3] sondern dieser Allgemeinheit und Verbreitung der Sünde liegt eine göttliche Absicht zu Grunde; sie ist nicht ein bloß naturnothwendiger

[1] Röm. 5, 12 ff.

[2] Röm. 11, 32. Gal. 3, 22.

[3] ἵνα ist nicht „so daß", der Apostel sagt nicht ἐπὶ τούτῳ ὥστε.

Verlauf, sondern Gott hat Alle unter die Sünde beschlossen (συνέκλεισε) d. h. ist dabei betheiligt, daß das Wirken dieses Agens, dessen Möglichkeit unvermeidlich und nothwendig, dessen Wirklichkeit nicht von Gott war, doch seinem Weltplan einverleibt ward. Wiefern nun in Gottes Hand das Böse ein für das Gute verwendbares Agens geworden, darüber gibt der Apostel einen Wink, wenn er [1] zu verstehen gibt, daß die Erlösung mehr Gutes gebracht habe als Adam Böses. Und in der That liegt die adäquate Rechtfertigung dafür, daß der Sünde solche Macht gelassen ward, nur darin, wenn wenigstens annähernd dieses erkannt wird. Wir haben oben [2] gesehen, daß das vorchristliche Böse überhaupt und namentlich das ererbte noch nicht das gereifte Böse ist, sowie daß das vorchristliche gesetzliche Gute ebenso in eine Versuchung zur Selbstgerechtigkeit führen kann, wie umgekehrt das entsprechende Böse durch sein Elend zum Antrieb zu werden vermag, sich Gott und seiner Hülfe zuzuwenden. Faßt man beides zusammen, so ist durch die Folgen von Adams Sünde wenigstens in Beziehung auf die Endentscheidung die Weltordnung nicht schlechter geworden, als wenn Adams Sünde diese Folgen nicht gehabt hätte, was, wenn unsere Wesengattung selbst nicht sollte aufgehoben werden, unmöglich war. Aber die H. Schrift bleibt nicht einmal hierbei stehen, sondern lehrt, daß durch Christum mehr Gutes gewonnen als durch Adam verloren ward. [3] Wiefern, das läßt sich erkennen von Gott und seiner Weltordnung wie vom Menschen aus. Von Gott aus so: die tiefste Herablassung Gottes ist die zu Wesen, die nicht bloß unglücklich, sondern Sünder sind. Die herrlichste Offenbarung der göttlichen Liebe ist, daß Christus für die Feinde stirbt. [4] So ist die Sünde nicht Ursache, aber die Voraussetzung für die reichste Offenbarung des Innersten Gottes, seiner Liebe geworden. Solche Behandlung der Sünderwelt ist auch eine Offenbarung der Macht Gottes nach einer neuen Seite, der Macht seiner Liebe. Sie ist ferner auch ein schönes und herrliches Schauspiel, Offenbarung der geistigen Schönheit der Liebe,

[1] Röm. 5, 12—20.

[2] § 83.

[3] Des Zusammenhanges wegen sei es gestattet, vorgreifend hierauf einen Vorblick zu werfen, während die eingehende Begründung des Nächstfolgenden erst unten folgen kann. Vgl. § 89.

[4] Röm. 5, 6.

um derenwillen der Sohn der Liebe auch von der Kirche als der schönste unter den Menschenkindern gepriesen wird. Endlich ist dieser Liebe auch das Gericht, die strahlende Offenbarung der zweifellosesten Gerechtigkeit übergeben. Denn daß die, welche diese Liebe bewußt verwerfen oder hassen, ihr sich nicht beugen oder huldigen wollen, verworfen werden müssen, ist jedem christlichen Gewissen offenbar. — Anthropologisch erhellt dasselbe so. Das Band der dankbaren Liebe, das einen Sünder an Gott und den Erlöser knüpft, muß weit inniger sein, als wo dieser Grund der Dankbarkeit fehlt.[1] Ebenso die Scheu vor der Sünde und der Eifer im Guten muß in den Erlösten intensiver sein als wenn sie die Sünde nicht durchlaufen hätten. Auch eine sicherere Befestigung im Guten ergibt sich daraus, daß, wo Sünde geherrscht hatte, der Wendepunkt, die Hinwendung zum Guten bewußtere Gestalt, daher eine durchgreifendere Bedeutung haben wird. Da ist auch die Erkenntniß des Bösen nach seinen Wirkungen und Folgen gewachsen und das erfahrene Böse hat für den Christen seine versuchende Macht mehr und mehr verloren, weil es seine Lüge enthüllt hat und als Lüge allseitiger erkannt ist. Ebendaher kann endlich auch in Beziehung auf die Weltordnung gesagt werden, daß dieser Verlauf schließlich ihrer Vollkommenheit dienen müsse. Denn eine ganze reiche Welt würde ihr fehlen, wenn die für ihre Erlösung dankbare Wesenclasse in ihr keine Stelle hätte.[2] Und so erhalten die obigen Theorien[3] zwar nicht als Deductionen der nothwendigen Entstehung des Bösen, aber doch als Momente in der Weltordnung ihre Stelle, die von Gottes erhaltendem und regierendem Willen genehmigt ward, obwohl sie das Böse in sich schloß. Diese gute Weltordnung ist durch das eingetretene Böse nicht erschüttert. Die Weisheit Gottes hat es zur Folie einer um so herrlicheren auf seine Ueberwindung gerichteten Offenbarung seiner Eigenschaften zu machen gewußt. Es gehört zur Macht und zum vollkommenen Siege der Erlösung, alle Sünde und alles Leid über sie dergestalt überwinden zu können, daß die Erinnerung an all das Unheil, dem wir durch die Erlösung entrissen sind, zu dem ernsten Hintergrund wird, auf welchem

[1] Luc. 7, 47.
[2] Luc. 15, 4—10.
[3] §§ 79. 80.

sich die Freude am Heil und an Gott in Christo um so reiner abhebt, und die Dankbarkeit um so wärmeren Ton gewinnt. Damit aber sehen wir auch schon hinaus auf die Möglichkeit, daß wir dereinst nicht werden Ursache haben zu wünschen, es möchte die geschichtliche Weltordnung eine andere geworden sein als sie ward, und namentlich wir möchten nicht in Zusammenhang mit Adam gebracht worden sein. Denn vielmehr so vollkommen wird die Versöhnung sein, daß wir mit ungetrübter Freude und Anbetung die Tiefen der göttlichen Weisheit und Liebe, in welche auch die Engel zu schauen gelüstet, mit Paulus [1] werden bewundern und die ganze Geschichte des Geschlechts von Adam bis zur Vollendung überschauend, das Böse als eine, wenngleich wider Willen, dem Reiche des Guten dienende Macht ansehen können. Darum hat ja die Kirche in anticipirendem Triumphgesang zur Liturgie der Ostervigilie gesungen: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! Jedoch können wir das Prädicat „necessarium“ nur auf die göttliche Weltordnung, sofern sie auch die Erhaltung und Verbreitung des nicht gottgesetzten Bösen, also die Erbsünde einschließt, beziehen, die mit der Erhaltung unseres Geschlechts gegeben war, während von Adams Thatsünde nicht die Nothwendigkeit sondern umgekehrt nur das Mitbestimmtsein des göttlichen Rathschlusses durch sie wird ausgesagt werden können. Der tiefsinnige Gedanke des Apostels [2] darf nicht dahin mißdeutet werden, als hätte das Böse den göttlichen Weltplan ins Bessere verändert oder als wäre ein göttlicher Fehler durch die Erlösung gutgemacht. Von einem göttlichen Fehler ist überall keine Rede und dem Bösen ist dabei nichts zu danken, daß es von Gott wider Willen zur negativen Voraussetzung eines um so höheren Triumphes des Guten verwandelt ward. Auch wird man nicht schließen dürfen, durch das Böse wird ein höherer Triumph des Guten vermittelt, also hat wohl auch Gott selbst das Böse für den Zweck dieses Sieges setzen können. Setzte er es selbst, so träte er in Widerspruch mit sich, mit dem Ernst seines Gebotes und seiner Wahrhaftigkeit. [3] Er thäte Böses, damit Gutes herauskommt. [4]

[1] Röm. 8, 28—38. 11, 31 ff. vgl. 1 Petri 1, 12.
[2] Röm. 5, 20.
[3] 1 Mos. 2, 17. Matth. 5, 17.
[4] Röm. 3, 7 f.

Ja da bliebe auch für den Triumph, auf den es ankommt, keine Stelle. Denn wäre Gott die Ursache der Sünde, so würde seine herablassende Liebe zu einer Art von Schuldigkeit, die Tilgung unserer Sünde zu einem Wiedergutmachen des böse Gemachten, und für die Dankbarkeit bliebe kaum ein Grund. Jede Theorie, die den Ursprung des Bösen statt auf die creatürliche Freiheit, auf Gott zurückführt, dient nur dazu, den Begriff des Bösen und der Schuld abzuschwächen, dasselbe zu einem bloßen Uebel zu machen, dem Kampfe die Spannung, dem Sieg der göttlichen Liebe die Palme zu rauben. — Wird nun aber so der Freiheit der Creatur die Stelle in der göttlichen Weltordnung gelassen, die ihr zukommt, so ist allerdings zu sagen, daß die Weltordnung so wie sie ist, nicht lediglich aus dem a priori eines unveränderlichen göttlichen Rathschlusses entworfen ist, sondern die göttliche Weisheit, alle Möglichkeiten, auch die des Bösen überschauend, nimmt gleichsam als modificirenden Einschlag auch die creatürliche Freiheit und die Art in Rechnung, wie sie sich entscheiden konnte und entschieden hat. Denn die Setzung creatürlicher Freiheit ist allerdings identisch mit Abweisung eines Determinismus, in dessen Unabänderlichkeit Gott von Ewigkeit seinen schlechthin apriorischen, durch keine Rücksicht auf die creatürliche Freiheit sich bedingenden Rathschluß, um mit Rothe zu reden — „eingemauert hätte."

Anmerkung. Wenn der Ursprung des menschlichen Bösen nicht in Gott, sondern in der Freiheit liegt, welche Verantwortlichkeit mit sich führt und ein wesentliches Moment in der von Gott genehmigten Weltordnung bildet, so bleibt noch die Frage übrig: ist durch die Sünde der Protoplasten überhaupt in das Universum die Sünde zuerst eingeführt worden? Dies führt zur Satanologie.

## Anhang.

## Die Lehre vom Teufel.

### § 85.

**Mit dem Bösen in der Menschheit bringt die heilige Schrift in Verbindung ein nicht menschliches aber in die Menschenwelt eingreifendes Reich des Bösen, als dessen Fürsten sie einen geschaffenen aber hohen Geist bezeichnet, der von Gott abgefallen, Gottes und der Menschen Feind geworden sei und diese Feindschaft zu bethätigen**

**Macht habe. Nach mehrfachen Vorbereitungen im A. T. denkt insonderheit das N. T. den Satan schon von Adams Fall an als wirksam zum Bösen. Er ist der das Reich Gottes in seiner ganzen Entwicklung begleitende und in immer neuen Formen hemmende Widersacher des Guten. Gegen Christus und die Einpflanzung seines Evangeliums in die Menschheit bietet er seine concentrirte Macht auf. Auch nach seiner Niederlage durch Christus, der ihn überwunden und die Möglichkeit seiner Ueberwindung auch der Gemeinde gewonnen, hat er noch eine Macht, die sich unmittelbar vor Christi Widerkunft noch steigern wird durch Sammlung aller widergöttlichen durch das Wirken des Evangeliums in Entscheidung gesetzten Kräfte. Aber das wird zugleich der Uebergang sein zu dem Gericht des wiederkommenden Herrn, durch den er auf ewig gebunden der Strafe übergeben und dem zweiten Tode verfallen wird, unschädlich hinfort für die Heiligen und Seligen.**

**Die Kirchenlehre stellt zwar die Lehre vom Teufel nicht als besonderen Glaubensartikel auf, erkennt aber die biblischen Aussagen an.**

Literatur: Milton, Paradise lost. Daub, Judas Ischarioth 1816. 1818 (vgl. Strauß, Charakteristiken und Kritiken von Schleiermacher und Daub 1839). Erhard, Apologie des Teufels (d. i. der Lehre vom Teufel) in Fichte's und Niethammers Journal Bd. 2 1795. Thomas Wizenmann, Briefwechsel und Handschr. Nachlaß (darunter Geschichte des Teufels) herausgegeben von v. der Goltz 1859. Binder, Studien der Würtembergischen Geistlichkeit 1837. 2. Romang, Religionsphilosophie S. 430. Twesten, Vorlesungen über Dogmatik Bd. 2. Nitzsch, System § 116. Sartorius, Heilige Liebe I, S. 99. Harleß Ethik S. 91. 93. 100 (über dämonische Versuchungen). Rothe's Ethik A. 1. II, § 519, vgl. 487. Schelling, Philosophie der Offenbarung II, 257 ff. (Satanologie) Philippi a. a. O. Bd. III. Hahn, Glaubenslehre 2. Ausg. II, 38. Martensen, Christl. Dogmatik (vergl. Lücke's Recension deutsche Zeitschr. 1851 S. 57 ff.). Roskoff, Geschichte des Teufels (d. h. der Vorstellungen vom Teufel) 2 Bde. 1869 (mit Schenkels Glaubenslehre zusammenstimmend). Biedermann a. a. O. S. 614 ff. Evang. Kirchenzeitung 1859 Nr. 8. 9. Kleinere Abhandlungen: Sander, Jäger, Voß, Disselhoff u. A.

### A. Die biblische Lehre.

Das alte Testament berichtet nicht von einer eigenen Offenbarung dieser Lehre, behandelt sie auch nicht in einem besonderen Lehrvortrag, setzt vielmehr das Dasein von Dämonen oder vom Satan, wo davon die Rede ist, als eine schon geläufige Vorstellung voraus und

knüpft an diese an. Damit hängt zusammen, daß die Züge im Bilde desselben etwas Unsicheres haben, und dieses erst allmählich sich bestimmter fixirt. In der älteren Literatur A. T. finden sich kaum Spuren einer Lehre vom Teufel. In der späteren, am meisten der nachexilischen erhält sie größere Bedeutung. Es kommen im A. T. einmal schädliche oder schauerliche Wesen vor, zunächst mit überwiegend physischer Bedeutung ohne bestimmtere ethische und religiöse Beziehung, so die Lilith [1] die Schedim und Seirim, [2] unheimliche Wesen, die nach der Volksvorstellung in der Nacht oder in der Wüste spuken. Sie kommen vor in poetischen Stellen [3], doch wird ein Glaube an ihre Existenz im Volk vorausgesetzt; denn es wird verboten, ihnen zu opfern. [4] Auch Asasel [5] wird als unreines Wesen zu denken sein, das außerhalb der Theokratie in der Wüste haust. Sofern diese Gestalten, die offenbar aus der Volksvorstellung vorausgesetzt, aber nicht durch Offenbarung kund geworden sind, eine religiöse Beziehung haben, wird in ihnen die profane Welt und das Heidenthum personificirt und Lehrhaftes ist daraus höchstens soviel zu entnehmen, daß damit böse Geister angenommen sind, als deren Bezirk besonders die Wüste und die außerisraelitische Welt gedacht ist. Etwas anders verhält es sich mit den Engeln oder Geistern, die Boten von Bösem sind, welche die Mission haben, göttliche Strafen zu vollziehn. Dahin gehört jener Lügengeist und der Todesengel, der Israel mit Pest heimsucht oder Sanheribs Heer schlägt. [6] Sie sind Diener der göttlichen Gerechtigkeit, welche auch mit Verblendung und trügerischen Hoffnungen strafen. [7] Sie könnten an sich gute Wesen sein, da sie der Gerechtigkeit dienen; aber da ihre Function nur ist, lieblos zu wirken, auch Wahn zu erzeugen, so neigt ihr Begriff doch zu dem von Wesen, die ihr Element und ihre Freude am Unheil, am Bösen haben. So bilden sie aber schon den Uebergang zu der Darstellung im Buche Hiob. Hier wird Satan zuerst genannt. Er mischt sich unter die Kinder Gottes

[1] Sprüchw. 23, 7. Jes. 34, 14.
[2] Jes. 13, 21.
[3] Jer. 50, 39.
[4] 5 Mos. 32, 17. 3 Mos. 17, 7. Ps. 106, 37.
[5] 3 Mos. 16, 10.
[6] 1 Kön. 22, 21. Jes. 37, 36. 2 Sam. 24, 16. 17. vgl. Apg. 12, 23.
[7] 1 Kön. 22, 21. 2 Chron. 18, 20.

(Engel), unter die er innerlich nicht mehr gehört; er schweift willkürlich umher und sucht das Seine, wird aber noch von Gott, von welchem er abhängig bleibt, als Diener verwendet. Seine selbständige Thätigkeit ist hier zunächst die des Auskundschafters des Bösen, des Verklägers der Menschen bei Gott, besonders der Frommen, und er vertritt die Behauptung, daß auch ihre Gottesfurcht nur eigennützig sei. Darin liegt die Anzweiflung der Möglichkeit eines Reiches des reinen Guten, die Verdächtigung, daß Liebe zur Gerechtigkeit und Frömmigkeit, überhaupt also die Tugend eine bloße Chimäre sei, daß das gute Gesetz und Gott selbst keine redlichen Freunde haben könne, daß Willkür und Selbstsucht das allein Mögliche, folglich Berechtigte und Vernünftige sei. Damit ist aber das Recht einer höheren Stufe als der eudämonistischen, heidnischen, das Recht der Gesetzesstufe angezweifelt, und Satans Bestreben ist, von dieser höheren Stufe zurückzuziehen, zum Rückfall in das Heidenthum, in den Unglauben an die Offenbarung des Gesetzes zu verführen. Dabei hält aber Satan gleichwohl als Verkläger Gott das Gesetz vor, nach welchem er auch die Frommen nicht schonen dürfe, sondern, da sie nicht rein seien, strafen und ihren wirklichen inneren Werth durch Prüfungen zur Offenbarung bringen müsse. Da vertritt er den Standpunkt einer isolirten Gerechtigkeit, aber nur in der Hoffnung, daß die Prüfung zur Bestätigung seiner inneren Feindschaft gegen das Gesetz und zum Beweis ausschlagen werde, daß es eine Unmöglichkeit also einen Widerspruch mit sich selbst enthalte. Gleichwohl, indem er noch die strafende Gerechtigkeit, die ja in Gott selbst begründet ist, gegen eine willkürliche Güte vertritt, die es mit der Sünde nicht genau nehme, hat er noch ein Recht, gehört zu werden, hat er gleichsam noch einen Fuß im Himmel und deshalb wohl läßt ihn der Dichter noch unter den Kindern Gottes sein. Gott überläßt ihm nun den Hiob, daß er die Prüfung desselben vollziehe. Satans Absicht ist dabei, den Hiob zum Abfall von Gott und in den Untergang zu führen; aber Gottes Wille ist nur die Bewährung durch Prüfung und Hiobs Leben muß er schonen. Satan wird überführt, daß Hiob treu bleibt und uneigennützige Gottesfurcht zur Wahrheit werden kann. Die Züchtigung Hiobs aber verwandelt sich nun in desto größeren Segen. Der Glanz einer im

[1] Vgl. dagegen Luc. 10, 18.

Verlust aller äußern Güter Gott als das höchste Gut achtenden Treue und Liebe wird, zum Triumph über Satan, durch Hiob offenbart.

Verräth sich schon in dem herzlosen Verkläger eine geheime Freude am Bösen, so tritt das noch bestimmter da hervor, wo Satan als Widersacher des Guten nicht bloß einzelner Frommer, sondern der Theokratie selbst erscheint. So bei Sacharja,[1] wo er nach dem Exil die Wiederaufrichtung des Gottesdienstes hindert, indem er geltend macht, Israel sei nach Gottes gerechtem Urtheil verworfen und der Erneuerung des Priesterthums nicht werth; sie wäre gegen die Gerechtigkeit. Aber dem Hohenpriester werden die unreinen Kleider ausgezogen, er erhält dafür Feierkleider mit der Erklärung, daß die Sünde von ihm genommen sei. Die Vision drückt aus, daß die Herstellung des Priesterthums nach dem Exil ein Sieg des gnädigen Gottes über den das strenge Recht vertretenden Satan sei. Aehnlich wird noch im N. T. in der apokalyptischen Vision[2] die Anklage Satans des *κατήγωρ* der Heiligen durch Gnade niedergeschlagen. Die Freude Satans am Bösen und die Feindschaft wider die Theokratie liegt auch in Stellen, wo er das Böse anstiftet.[3] Doch tritt er im A. T. nirgends offen als Feind Gottes selbst auf. Hat er auch seine besonderen Absichten und Zwecke, so bleibt er doch Diener Gottes zur Strafe oder Prüfung, Vertreter oder Vollstrecker der negativen Seite der göttlichen Gerechtigkeit.

Neutestamentliche Lehre. Christus und die Apostel adoptiren diese Lehre aus der vorchristlichen Zeit unter verschiedenen Namen wie *ἐχθρός, πονηρός, διάβολος, βεελζεβούλ, σατανᾶς, ὄφις ἀρχαῖος*. Es wird auch eine Vielheit von bösen Geistern *(δαιμόνια, ἄγγελοι διαβόλου)* mit Satan als ihrem Haupte erwähnt.[4] Die Dämonen oder die Boten des Teufels sind *πνεύματα*, mit höheren Anlagen, Macht und Wissen ausgestattet.[5] Man hat nun zwar gesagt,[6] lehrhaft sei im N. T. vom Teufel nicht die Rede, Christus bediene sich nur der her-

[1] 3, 1.

[2] Offenb. 12, 10.

[3] 1 Chron. 21, 1 (die Volkszählung durch David. 2 Sam. 24, 1 wird sie allerdings auf ein göttliches Strafverhängniß zurückgeführt).

[4] Matth. 8, 28. 9, 34. 12, 26. Luc. 11, 19 f. 24.

[5] Matth. 8, 29. Mrc. 1, 24.

[6] Schleiermacher, Christl. Glaube § 44.

gebrachten Volksvorstellung, die doch nicht unverbesserlich genannt werden könne, als Ausdrucksweise. Zu Christi amtlichem Wissen haben kosmologische Dinge nicht gehört. Die Stellen im N. T. seien mithin als bildlicher Ausdruck vom Princip des Bösen und seiner Macht zu verstehen.[1] Allerdings kommt das Wort Satan auch in bildlichem Sinne vor.[2] Allein auch wo Christus den Jüngern insonderheit die lehrhafte Erklärung einer Parabel, also eines Bildes gibt, sagt er, der Feind ist der Teufel.[3] Die Versuchungsgeschichte ist keine mißverstandene Parabel.[4] Es ist wahr, in classischen Stellen über die Sünde ist nicht die Rede vom Teufel,[5] namentlich aus naheliegenden Ursachen da nicht, wo die Seite der Schuld des Menschen und nicht seine elende Lage und sein Strafzustand hervorgehoben wird. Aber es kommt auch vor, daß von der eigenen menschlichen Sünde in Fleisch und Blut aufgestiegen wird zu unsichtbaren allgemeineren Mächten des Bösen,[6] zu dem Feind der Menschen, der sein Element hat in Haß und Lüge. Wie er Menschenmörder ist von Anfang,[7] so ist er Feind des Wortes Gottes und verfälscht es,[8] er erweckt Haß gegen Christus und gibt dem Judas den Verrath ins Herz.[9] Oft spricht Christus von dem Fürsten dieser Welt.[10] Die Welt liegt im Argen und nur wer aus Gott geboren ist, den rührt der Arge nicht an.[11] Andererseits wird zwar gesagt: die Welt mit ihrem Fürsten ist schon durch Christus gerichtet oder wie es bei Lucas heißt, Satan ist vom Himmel gestürzt[12] d. h. innerlich, principiell überwunden. In Christus ist die der Menschheit zugehörige Persönlichkeit gegeben, welcher der Teufel nichts anhaben kann, weil Christus nichts für sich von

[1] Aehnlich Schenkel, welcher meint, es sei in der H. Schrift kein jenseitiges böses Wesen gelehrt, sondern nur eine moralische Person, das collectiv Böse in der Menschheit.

[2] Matth. 16, 23 und ähnlich ist 12, 43 das πνεῦμα ἀκάθαρτον behandelt.

[3] Matth. 13, 19. 39. Mrc. 4, 15.

[4] Matth. 4, 10 vgl. Luc. 22, 31.

[5] Jac. 1, 13 ff. Röm. 5, 12.

[6] So Eph. 6, 12. Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. Luc. 22, 31.

[7] Joh. 8, 44.

[8] Matth. 13, 19. 39.

[9] Joh. 8, 38. 13, 27. Luc. 22, 53.

[10] Joh. 12, 31. 16, 11. 14, 30.

[11] 1 Joh. 2, 13. 14. 4, 4. 5, 19.

[12] Luc. 10, 18.

der Welt verlangt und ihr überlegen ist,[1] was auch den Seinen zu Gute kommt. Aber doch ist der principiell gewonnene Sieg erst noch in der Wirklichkeit durchzuführen. Die ganze Weltgeschichte nach Christus ist ein Kampf gegen Satans Reich.[2] So schildert besonders die Apokalypse die Geschichte Satans in der Vergangenheit und Zukunft. Vor dem Tode des Lammes stand er noch da, als Verkläger der Frommen;[3] da hatte er gleichsam noch ein Recht wider Gottes Gnadenwillen. Aber seine Anklage muß verstummen vor dem Lamm, das geschlachtet ist, und er wird ausgestoßen aus dem Himmel. Nun wirkt er zwar fort auf Erden, auch in der Kirche, macht die empirische Kirche durch Verfälschung des Evangeliums und der Gesinnung zur *πόρνη*, durch Lügenprophetie, durch Verfälschung des Gottesdienstes und durch Bündniß mit der widerchristlichen Weltmacht. Damit daß Pseudoprophetie, Pseudopriesterthum und Pseudokönigthum in die Kirche eindringt und diese alle sich verbinden gegen Christi Amt, ist das antichristliche Wesen da.[4] Nach der Apokalypse nimmt Satans Grimm zu mit seinen Verlusten, zuletzt rafft er auch nach Paulus noch einmal seine Kraft zusammen in dem *ἀντίχριστος*,[5] den aber der wiederkommende Herr vernichten wird mit dem Hauch seines Mundes und dessen Ende der Feuerpfuhl[6] oder der andere Tod ist. Auch nach Paulus hat Satan im jetzigen Weltäon noch eine Macht in den Kindern des Unglaubens; er heißt Gott dieser Welt,[7] weil er die Herrschaft hat außer dem Bereich des Christenthums; daher die Ausscheidung aus der Kirche ein Uebergeben der Sünder an Satan heißt.[8] Auch stiftet er nach Paulus in der Kirche Rotten durch falsche Weisheit. Hiervon verschieden ist, daß er im Hebräerbrief[9] Fürst des Todes heißt, sei es, weil er durch die Sünde Todesmacht ist, Fürst der Schrecken, besonders der Todesfurcht, sei es weil er nach Gottes Willen und als sein Werkzeug

[1] Joh. 14, 30.
[2] 1 Joh. 3, 8.
[3] Offenb. 12, 10.
[4] 1 Joh. 2, 18. 2 Thess. 2, 3 f.
[5] 1 Thess. u. 2 Thess. Offenb. 20, 7 wohl zu unterscheiden von den Antichristen 1 Joh. 2, 18.
[6] Offenb. 20, 10. 21, 8.
[7] 2 Kor. 4, 4.
[8] 1 Kor. 5, 5. Eph. 2, 2.
[9] 2, 14.

die Sünde straft. Nach Petrus hungert er wie ein Raubthier nach dem Menschen;[1] wie er denn, wenn er bei sich ist, wie in einer leeren Oede oder Wüste sich findet.[2]

Fassen wir alles zusammen, so ist seine Wirksamkeit erstens Versuchung, Sichtung und Verführung,[3] zweitens ist er Verkläger der Verführten und Gefallenen, drittens bringt er Verderben und Unheil, geistiges und leibliches, wohin besonders auch die *δαιμονιζόμενοι* gehören. Darin ist er zwar als Werkzeug Gottes gedacht, bethätigt aber dadurch nicht minder seine Freude am Uebel und seinen Haß. Alles dieses[4] vereinigt sich aber darin, daß er der Feind, schlechthin Widersacher Gottes und der Menschen, der Arge ist.[5] Was seinen Aufenthaltsort vor Christus anlangt, so war er bis auf Christus noch im Himmel,[5] was sich erklärt wie im Buch Hiob. Der Gedanke ist, vor Christus ist Satans Recht zur Anklage, sein Recht, auch im Himmel gehört zu werden, noch nicht erloschen, wohl aber durch Christus.

### B. Geschichte der Lehre vom Teufel und Kirchenlehre.

Was den Ursprung dieser Lehre anlangt, so hat man (z. B. Lipsius) an den Polytheismus als Quelle gedacht, einmal unmittelbar und positiv, da die orientalischen Religionen gewöhnlich böse Geister kennen. Namentlich hat man den Parsismus beigezogen. Jedoch ist Ahriman nicht Satan, das Buch Hiob auch wahrscheinlich älter als die Berührung mit den Persern. Nur das wird anzunehmen sein, daß in der Zeit des Exils die Apokryphen, besonders das Buch Tobit,[6] unter dem Einfluß des Parsismus groben Aberglauben in die Lehre von bösen Geistern eingemischt haben. — Sodann hat man diese Lehre aus dem Polytheismus nach dem religionsgeschichtlichen Gesetz abgeleitet, daß für jeden neuen religiösen Glauben die frühere Welt der Götter wie in einen finstern Abgrund versinkt und diese nun zu versucherischen bösen Mächten

[1] 1 Petr. 5, 8.
[2] Luc. 11, 24. Matth. 12, 43 wohin auch Eph. 6, 12 gehören wird.
[3] Luc. 4, 1 ff. 22, 31.
[4] 1 Joh. 4, 4. 5. 5, 18. Matth. 13, 38. 39. 1 Pet. 5, 8 (*ἀντίδικος*).
[5] Luc. 10, 18. Offenb. 12, 9 ff. *Ἀήρ* Eph. 2, 2 u. *ἐπουράνια* 6, 12 bezeichnet dagegen wohl die irdische Atmosphäre; vgl. Offenb. 12, 12 ff.
[6] 3, 8. 6, 9. 8, 3.

werden. Allein wäre Satan als Trümmer eines früheren Religionsglaubens anzusehen, so wäre zu erwarten, daß er in der älteren Zeit mehr Bedeutung hätte als in der späteren, was sich umgekehrt verhält. Andere[1] versuchen eine psychologische Ableitung. In Satan habe sich der Mensch das schauerliche Ideal seines Endes entworfen, wenn er im Bösen beharre, wie im Engel das herrliche Ideal der Treue. Aber da dürfte eine Lehre vom Ende Satans kaum fehlen, die im A. T. sich noch gar nicht findet. Auch ist Satan nicht das böse Ideal für die Einzelnen, sondern ein Princip allgemeinerer Art; ja als Widersacher Gottes und seines Reichs hat er nicht bloß ethische sondern weiter greifende Bedeutung. Die Annahme,[2] die Quelle dieser Lehre sei die Ueberlieferung der Lehre vom Sündenfall, die schon eine Lehre vom Satan, von einem übermenschlichen Ursprung der Sünde enthalten habe, entbehrt der Begründung; denn die Urkunde selbst kennt die Schlange noch nicht als Satan,[3] und wie sollte Satan später so lange unerwähnt geblieben sein? Aber man kann sagen, je mehr Freude an der Theokratie, Erkenntniß des Gesetzes und Eifer, es in der Welt durchzuführen, erwacht, desto mehr muß der Mensch die geheimnißvolle bald verführerische, bald schreckende Macht des Bösen erfahren, die selbst das böse Gewissen in Scheu und Flucht vor Gott verwandelt. Die Versenkung in den göttlichen Gedanken der Theokratie, andererseits in die Wirklichkeit der Welt und der Herrschaft des Bösen in ihr, läßt die Erkenntniß eines Zusammenhanges gottwidriger Mächte im Volk Israel entstehen, wie auf ähnlichem Grund bei den Persern; aber dort nicht in dualistischer Form.

Die Kirchenlehre redet[4] vom Teufel bei Gelegenheit der Entstehung des Bösen und seiner Bestrafung, aber auch bei dem allgemeinen Endegericht.[5] Er wird mit der natürlichen Sündhaftigkeit in Beziehung gebracht und es wird ihm der Antrieb zu bösen Gedanken und Thaten zugeschrieben. Auch wird die Herrschaft des Bösen über den Menschen als eine Sclaverei Satan gegenüber und diese als Strafe dargestellt. Seine

[1] So Binder nach Andeutungen von Marheineckes Grundlinien a. a. O.
[2] Für welche v. Hofmann sich entscheidet.
[3] S. o. S. 118. Anders allerdings Weisheit 2, 24.
[4] C. A. XVII. XIX.
[5] XX § 32 (Apologie 50.) Conf. Helv. I. ed. Augusti S. 15. 18. 19. Belg. 12.

volle Macht hat er in der außerchristlichen Welt.[1] Aber durch Christus ist seine Macht gebrochen und durch sein Wort ist der Sieg über ihn zu gewinnen.[2] Auch wird dem Teufel die Kraft etwas zu schaffen abgesprochen, und nur die Macht zugestanden, Substanzen zu verderben. Aber erst bei dem Weltgericht wird seine Macht gänzlich vernichtet, er selbst ewiger Strafe überantwortet.[3]

Neuere Geschichte dieser Lehre. Sie wurde mit am frühesten von der Skepsis ergriffen und Viele sehen auch jetzt als ein nothwendiges Erforderniß aufgeklärter Denkweise die Leugnung der Existenz des Teufels an. Der erste Angriff ging von der Cartesianischen Philosophie aus, welche keine Einwirkung des Geistes auf den Leib zugibt, daher der Cartesianer Balthasar Bekker[4] die Dämonischen für Kranke erklärt. Jesus habe sich an die Wahnvorstellungen der Kranken accommodirt. Er leugnet nicht die Existenz des Teufels, aber er sei mit seinen Dienern eingeschlossen. Sind aber so alle seine Wirkungen geleugnet, so wird seine Existenz zu etwas gleichgültigem. Semler[5] hat diese Ansicht dann auch in die lutherische Kirche eingeführt. Die Oberflächlichkeit des alten Wolff'schen und eklektischen Rationalismus wußte dieser Lehre nichts abzugewinnen. Anders Kant:[6] er bringt sie mit dem radicalen Bösen in Zusammenhang und sieht den Teufel als dessen Personification an, und ähnlich verfährt auch der Fichtianer Erhardt. Da schon das frühere System Schellings dualistische Elemente enthielt, so haben einige seiner Schüler eine Construction Satans versucht. Daub meint in seinem Judas Ischarioth: Ein endliches Böses setze ein absolut Böses voraus, wie ein endliches Gutes ein absolut Gutes; und ist das endliche Böse real, so müsse auch das absolut Böse real sein. Endlich, da Gutes und Böses nur in einer Person sein kann, so

[1] F. C. 580. Auch äußeres Unglück mancher Art wird ihm Cat. mj. 525 zugeschrieben.

[2] 405, 412. Aehnlich Belg. XII., wo eine ausdrückliche Lehre vom Teufel aufgestellt wird.

[3] C. A. XIX.

[4] Mundus fascinatus 1690. 1693.

[5] De daemoniacis. Er hat auch Farmers Briefe über die Dämonischen herausgegeben.

[6] Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft A. v. Rosenkranz S. 45 ff. 92. 97 ff.

müsse das absolut Böse auch Person und nicht bloße Personification sein. Allein gesetzt, es folgte aus der Realität des absolut Guten und des endlichen Bösen auch die Realität des absolut Bösen, was nicht der Fall, so wäre das absolut Böse nicht identisch mit der biblischen Lehre vom Satan. Es kann weder ein böses Absolutes noch, wie Rothe will, ein absolut böses Wesen geben, weil sonst auch das gottgeschaffene metaphysische Wesen zur bösen Substanz geworden wäre. Das Böse kann nur an dem metaphysisch Guten sein. Eschenmayer meint an Ideen Schellings anschließend: das Universum besteht in dem Gegensatz zweier Pole. So gewiß Christus, so gewiß sein Gegenpol, der Teufel. Auch dieses ist dualistisch. Verwandt hiermit ist Philippi,[1] wenn er meint: „nullus diabolus, nullus redemptor. Wenn kein Satan wäre, der die Menschen verführte, so wäre unsere ohne Verführung erzeugte Sünde selber satanisch und höbe unsere Erlösungsfähigkeit auf." Aber hier ist auf die menschliche Freiheit und die möglichen Stufen des menschlich Bösen (s. o. § 83) zu wenig geachtet. Kein Wunder, daß diese Constructionen nicht gedient haben diese Lehre zu befestigen. Schelling selbst sieht, wo er auf die Frage sich näher einläßt,[2] den Satan nicht als Person, aber als einen Geist, als ein reales Princip an. Er ist ihm nicht ein Geschöpf Gottes, aber das schrankenlose durch die Freiheit des Menschen entbundene Princip, also ein durch den Menschen gesetzter Geist, während er nach der Schrift eine dem Menschen gegenüberstehende selbständige, nicht durch ihn erzeugte Macht ist. Der scharfsinnigste Gegner der Lehre vom Teufel ist Schleiermacher,[3] daher wir seine dogmatischen Gründe wider sie prüfen. Er greift schon die Möglichkeit seines Begriffs an, zweitens die Möglichkeit seines Falls, drittens seiner Wirksamkeit. Sein Begriff sei zusammengesetzt aus zwei oder drei unzusammenhängenden Vorstellungen. Er sei der das Böse auskundschaftende Diener Gottes, dann wieder Gottes Feind, und endlich Todesengel, der das Reich der Unterwelt inne habe. Allein es widerspricht sich nicht, daß Satan, obwohl mit Lust schadend und verderbend, doch göttliches Werkzeug zur Strafe ist. Namentlich steht mit

[1] Glaubenslehre III, 254.
[2] Philos. der Offenb. II, 256 ff.
[3] a. a. O. Ihm ähnlich Schenkel, Biedermann, Lipsius.

der Sünde der Tod im Zusammenhang. Es hat ja auch allgemeiner seine innere Wahrheit, daß der Verführer zur bösen Lust auch Uebel, das Strafe ist, zuzieht, denn das ist in der Lüge der Sünde enthalten, daß sie lockt um zu verderben. Ist auch die Bildlichkeit einzelner Züge zuzugeben, so hebt das seinen Begriff nicht auf. „Beharrliche Bosheit", fährt Schleiermacher fort, „könne nicht bestehen bei der ausgezeichnetsten Einsicht." Allein diese ist bei Satan nicht religiöser Art. Der Verstand kann wohl mit bösem Willen gepaart sein. Besonders aber wendet sich Schleiermacher gegen den Begriff eines Reiches des Bösen, das sich widerspreche. Satan müßte allwissend sein und das Böse organisch zusammenfassen, während es sich widerspreche und beschränke. Allerdings ein vollkommenes Reich ist nur im Guten denkbar, wo Jeder nicht das Seine, sondern das Gemeinsame sucht. Allein ein Reich ist möglich, wo nur ein Unterschied von Kräften stattfindet, also eine Herrschaft möglich ist, wenn auch nur begründet durch Furcht, List und ein gemeinsames Interesse. Die Einheit des Interesses aber ist im Reiche des Teufels zwar nicht denkbar nach innen, wohl aber im Gegensatz gegen das Gute. Das Böse hat allerdings eine desorganisirende Macht, aber auch eine ansteckende und in seinen verschiedenen Formen eine Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit. Freilich ein widerspruchsloses Reich des Bösen kann es nicht geben. Endlich aber Allwissenheit braucht Satan nicht zu haben, um Fürst zu sein. So wird also nicht gesagt werden können, daß der neutestamentliche Begriff des Teufels eine Unmöglichkeit involvire. Was dann den Fall des Teufels betrifft, so beanstandet Schleiermacher dessen Möglichkeit, wenn er „die schönsten Gaben" gehabt habe. Allein Vorzüge der Intelligenz und Willenskraft schützen so wenig als physische vor dem Bösen. Kann man den Fall des ersten Menschen nicht als unmöglich bezeichnen, so ist auch der Fall eines höheren endlichen Geistes möglich. Wenn Schleiermacher endlich, was Satans Wirksamkeit anlangt, sagt: „Es bleibe Aufgabe, das Böse lieber in sich als in Satan zu suchen; Satan bezeichne nur die Grenze unserer Selbstkenntniß", so ist sehr richtig, daß die Lehre vom Teufel nicht darf zur Verringerung der menschlichen Schuld verwendet werden, wie nicht selten geschieht. Wäre dies die nothwendige Folge dieser Lehre, so wäre sie zu verwerfen. Allein so wenig als menschliche Einwirkungen

und Verführungen vor dem innern sittlichen Forum unsere Schuld aufheben, so wenig läßt sich beweisen, daß es sich anders mit Satans Wirksamkeit verhalten müsse. Aber allerdings können wir die Art derselben nicht näher erklären, wie wir überhaupt über die Art der Einwirkung von Geistern auf einander wenig wissen.

Daher haben auch die meisten namhaften Theologen nach Schleiermacher in diesem Stück ihm nicht zugestimmt. Selbst Lücke und Romang sind nicht gegen die Annahme gefallener böser Geister, wenn sie auch die Möglichkeit einer absolut bösen Person oder eines absolut bösen Reiches verwerfen. Nitzsch, Twesten, Rothe, Julius Müller, Tholuk, Lange, Martensen, wie Thomasius, Hofmann, Kahnis, Philippi, Luthardt bekennen sich dazu, daß nicht bloß in der Menschheit Sünde sich finde, sondern daß auch ein Reich böser Geister mit einem Haupte derselben zu lehren sei. Romang[1] spottet mit Recht über die Aufgeklärtheit, die sich viel darauf zu gut thue, über diese Vorstellung hinaus zu sein.

Anmerkung. Nach Rothe gingen andere Schöpfungskreise mit freien Wesen unserer Welt voran. Daß auch aus ihnen welche fielen, könne gar nicht unwahrscheinlich heißen, wie auch, daß sie so gut als die Menschen in einer abnormen Entwicklung verharren können. Statt ihre Natur zu vergeistigen und so reine und unsterbliche Geister zu werden, seien sie nur geistartige Wesen. Nach ihrem Fall waren sie, meint er, einem sinnlichen Tod unterworfen, wie die Menschen, sind aber nach demselben wieder zu einem Leben auferstanden, indem es ihnen gelang, wieder eine Art von beseeltem Leib zu erlangen. Aber diese Organisirung war eine Systematisirung des Bösen, und durch gemeinsame Opposition gegen Gott und sein Werk verbunden haben sie ein wenn auch wechselndes Haupt, den Teufel. Als jene geistartigen Wesen mit einem Organismus haben sie eine Verwandtschaft mit der materiellen Welt, können daher besonders auf die creatürliche Menschenwelt einwirken, sofern diese an ihrer Sündigkeit einen Anknüpfungspunkt darbietet. So sei die Menschheit den Wirkungen der Dämonen ausgesetzt und auch die Besitznahme von menschlichen Individuen durch sie sei ganz und gar keine Absurdität; es liege im Begriff der Dämonen, daß ein mächtiger Zug sie zum materiellen Leben hinziehe. Aber erstrecke sich die Dauer ihrer Existenz über ihren sinnlichen Tod hinaus soweit sie wolle, zuletzt müsse sie doch nach allmählichem Verzehrungsproceß in sich erlöschen.[2] Nach Swedenborg sind die Teufel verstorbene böse Menschen und ein Weltkampf besteht zwischen Gottes und Satans Reich.

[1] Natürl. Religionslehre 389 f. 430. 597.

[2] Christl. Ethik II, 242. A. 1. § 519. vgl. § 487. Dogmatik I, 232. 246.

## C. Dogmatische Erörterung.

### §. 86.

**Ist auch die biblische Lehre von dem Teufel und den dämonischen Mächten nicht vollständig construirbar, so bildet sie doch ein zusammenstimmendes Ganzes, welches von Wichtigkeit für den christlichen Begriff vom Bösen im Unterschied von Heidenthum und Judenthum, sowie von Bedeutung für das religiöse Leben ist, daher mit Recht die Kirchenlehre sie festhält, wenn auch nicht in dem Rang eines der Grundartikel.**[1]

1. Zur vollen Würde eines dogmatischen Satzes gehört, daß er nicht bloß durch die formale Seite des evangelischen Princips, die H. Schrift beglaubigt sei, denn vieles Biblische — auch wenn es vollkommener Glaubwürdigkeit sich erfreut — gehört darum doch nicht in die Glaubenslehre, sondern daß er auch in der materialen Seite des evangelischen Princips mitgesetzt und daraus ableitbar sei. Das ist der Fall bei der Sünde, denn das evangelische Glaubensbewußtsein ist erlöstes Bewußtsein. Aber man kann nicht sagen, daß dem christlichen Bewußtsein dieselbe unmittelbare Gewißheit vom Teufel beiwohne wie von der Sünde. Zwar hat Hofmann ihn aus dem christlichen Bewußtsein zu erschließen gesucht.[2] Die Sünde, sagt er, ließ dem Menschen noch Erlösungsbedürftigkeit übrig, folglich ist sie nicht Sünde der Selbstbestimmung innerhalb seiner selbst, sondern er hat von außen sich widergöttlich bestimmen lassen, nicht von der unpersönlichen Natur, also von der Geistervielheit (deren Einheit ursprünglich der heilige Geist sei), welche, theils gut theils böse, in der Körperwelt waltet zur Hervorrufung ihrer Einzelerscheinungen. Die bösen Geister können daher die Naturseite des Menschen bestimmen.

Aber Hofmann und Philippi halten doch daneben den Menschen für frei und der Selbstsucht fähig, ja alle Sünde soll nach Philippi Selbstsucht sein, was dazu wenig stimmt, daß alle menschliche Sünde bloß ein Verführtsein sein soll. Es ist aber auch in sich unrichtig, dem Adam „freie Selbstbestimmung aus sich" abzusprechen, oder zu meinen: die Erfindung des Gedankens des Bösen sei nur als ein

[1] So urtheilt auch Twesten II, 1. 365. 378 f.

[2] Schriftbew. Lehrst. III, 3. Theilweise verwandt hiermit ist Philippi (s. o. S. 198).

dämonisches Werk erklärbar. Vielmehr, der Mensch könnte auch das Gute nicht als solches wollen ohne das mögliche Gegentheil, das Böse zu denken und denkend wie wollend auszuschließen. Der Gedanke des Bösen als eines Möglichen ist noch nicht böser Gedanke (S. 128), kann aber, wenn der freie Wille ihn bejaht statt ihn auszuschließen, zum bösen werden, allerdings nicht ohne Selbstverblendung und Lüge; denn alles Böse ist, wie gezeigt, auch Thorheit. Was die Wirkungsweise Satans nach Hofmann angeht, so ist jede Einwirkung von Menschen, auch von Satan auf Menschen Wirkung auf die „Naturseite". Soll aber damit die leibliche Seite des Menschen gemeint sein, so ist räthselhaft, warum Satan als ein geistiges Wesen grade nur auf den Leib des Menschen soll wirken können, nicht vor allem auf den Geist, oder wiefern ein von der äußern Natur auf den Leib ausgehender Reiz nicht soll ebensowohl mittelbar versuchlich für den Geist werden können, wie die Einwirkung eines persönlichen bösen Geistes.[1]

Aber auch speculativ ist der Teufel nicht construirbar, so wenig als die Wirklichkeit des Bösen überhaupt.[2] Denn die Construction verlangte, ihn oder sein Böses als nothwendig zu denken. Allein Satan wäre nicht mehr der böse Geist der H. Schrift, wenn er nicht als durch seine creatürliche Freiheit gefallen gedacht würde. Es ist mithin zuzugeben, diese Lehre, weil nicht aus dem christlichen Bewußtsein für sich als nothwendig ableitbar, und nicht speculativ construirbar, behauptet nicht den vollen Rang eines dogmatischen Lehrsatzes. So beschränkt, hat sich die dogmatische Arbeit auf zwei Punkte zu concentriren: 1) Ist die biblische Lehre vom Teufel in sich zusammenstimmend oder trägt sie das Siegel des Irrthums, den inneren Widerspruch an sich? 2) Hat sie für das christliche Bewußtsein eine Bedeutung?

2. Die Vereinbarkeit der biblischen Züge in der Lehre vom Teufel. Wäre die biblische Darstellung vom Teufel in sich unvollziehbar, so müßte allerdings vermuthet werden, daß das Bildliche und nicht Lehre in ihr die

[1] Es scheint bei Hofmann eine gewisse theosophische Ansicht über Satan als Naturmacht zu Grunde zu liegen — ein dualistischer Rest.

[2] Von Daub und Eschenmayer war schon die Rede. Das Gesetz der Polarität auf die sittliche Welt anzuwenden ist unberechtigt. Jene beiden sind dualistisch. Schellings böse Geister sind als Producte des Menschen, und unpersönlicher Art, nicht die bösen Geister der H. Schrift.

Hauptsache sei. Andererseits aber hat nicht bloß Christus, wie gezeigt, in den Evangelien auch lehrhaft von Satan geredet, sondern durch das Christenthum hat diese Lehre auch eine bedeutende Modification erhalten. Satan tritt in der Schrift unter vier Hauptzügen auf, erstens als Versucher der Freiheit, der in Entscheidung setzen will; zweitens als Ankläger, der gegen den sündigen Menschen die Strafwürdigkeit kraft des Gesetzes hervorkehrt; drittens als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit, das Uebel und Tod über den Menschen herbeiführt; endlich viertens wird er besonders im N. T. als Gottes und der Menschen Feind beschrieben. Die drei ersten Prädicate nun sind nicht im Widerspruch unter sich. Sie sind vielmehr gleichartig darin, daß Satan materiell Dasselbe will, was Gott will und was an sich der göttlichen Gerechtigkeit gemäß ist. Denn es ist auch Gottes Wille, daß des Menschen Freiheit in Entscheidung gesetzt, der Böse in Anklagestand versetzt und gestraft werde. In all dem ist er noch Diener Gottes, des Willens der göttlichen Gerechtigkeit, mit welchem Satan zusammentrifft, so zwar, daß alle diese Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit zugleich zum Bösen im Menschen ausschlagen können, und von Satan das, was Gott will, freilich für ein anderes Ziel, also in anderem Sinn gewollt wird. Diese ersten Prädicate herrschen noch im A. T. ganz seinem Standpunkte gemäß; denn dieser ist noch überwiegend der der Gerechtigkeit. Mit diesen drei Prädicaten Satans als Dieners Gottes und der Gerechtigkeit scheint nun aber das vierte nicht zusammenzugehen, welches im N. T. das vornehmste ist: daß er sei Feind Gottes und des Menschen, daß er materiell und formell das Gottwidrige will. Damit scheint seine Dienerschaft, wie sie im A. T. geschildert ist, unvereinbar. Zwar bewahrt nun auch das N. T. jene drei Prädicate noch auf.[1] Wiederum, auch im A. T. hat Satan schon Lust am Leid der Menschen und an der Mehrung des Bösen;[2] ja er nimmt innerlich zum Guten schon eine ironische Stellung ein, da er das geistige Leben in Gerechtigkeit und Gottesfurcht als Chimäre behandelt. Aber das beweist nur, daß an der Schwierigkeit beide Testamente, wenn auch in verschiedener Weise Antheil haben. Diese fordert aber um so mehr eine Lösung, da

[1] Matth. 4. Luc. 4. 22, 31. Offenb. 12, 10. 13. Hebr. 2, 14.
[2] Hiob 1 ff. Sacharia 3.

noch eine andere hinzutritt. Im A. T. tritt er noch auf unter den Kindern Gottes,[1] ist noch nicht von ihnen ausgeschieden oder ausgestoßen, während er im N. T. nicht mehr unter den guten Engeln erscheint, noch im Himmel sich befindet,[2] sodaß er nicht mehr in dem Sinne, wie noch im A. T., Diener Gottes heißen kann. — Hierzu ist gleich noch eine dritte Schwierigkeit zu nehmen, welche der Vollziehbarkeit der Vorstellung vom Teufel als einheitlicher Größe entgegenzustehen scheint. Die herrschende Vorstellung von ihm faßt ihn nämlich einerseits als eine im Bösen abgeschlossene, unbewegliche und fertige Größe und andererseits soll er doch nicht eine böse Natur oder Substanz sondern durch Freiheit böse geworden sein. Sie schreibt ihm ferner ein hohes Wissen zu, auch noch ein Wissen von Gott, denn er ist ja Gottes geschworener Feind; so wird ihm also ein Wissen namentlich von Gottes Macht nicht fehlen,[3] wenn er auch die höheren, namentlich ethischen Eigenschaften Gottes nicht glaubt oder erkennt. Nun scheint aber schon das Wissen von Gottes Macht zu genügen, um ihn als vollkommen thöricht erscheinen zu lassen mit einer, wie er doch wissen muß, ganz hoffnungslosen Opposition und mit dem Gedanken, gleichsam ein Gegengott werden zu wollen. Allein diese neuen Schwierigkeiten sind vielleicht gerade geeignet, uns für die Lösung der ersten den Weg zu zeigen. Allerdings fordert die creatürliche Freiheit ein Werden, eine Beweglichkeit, während die herrschende Vorstellung, wie sie die Erbsünde als unbewegliche feste Größe zu denken pflegt, ähnlich auch mit den bösen Geistern und Satan verfährt. Allein, das ist nicht festzuhalten und nicht die biblische Vorstellung, sondern nach der H. Schrift erscheint Satan als immer bösartiger werdend, als wachsend an directer Gottesfeindschaft und Haß, oder anders angesehen: durch die wachsende Offenbarung Gottes wird er zu immer offenerer Selbstenthüllung getrieben, wenn auch schon seit seinem Fall eine innere Gottentfremdung da war. Nach dem N. T. ferner wird er vor Christus noch nicht gerichtet, er ist also reif für das Gericht erst nachdem er gegen die absolute Offenbarung sich gekehrt hat. Erst mit dem Erscheinen dieser wird er, wie das bildlich ausgedrückt wird, vom

[1] Hiob 1. 1 Kön. 22, 21 f.
[2] Joh. 12, 31. 16, 11. Luc. 10, 18. Offenb. 12, 7 f.
[3] Jac. 2, 19.

Himmel gestürzt und der Himmel für ihn definitiv geschlossen.[1] Mithin scheint sich jenes vierte Prädicat mit den drei andern wohl zu vereinigen, namentlich damit, daß er im A. T. noch als ein Diener Gottes unter den Engeln ist, während er im N. T. nur noch wider Willen und unbewußt Gottes Willen dienen muß. Die Zusammenstimmung ergibt sich nämlich dann, wenn wir (dem biblischen Bilde von Satan entsprechend) eine Veränderung Satans im Laufe der Geschichte der göttlichen Offenbarung annehmen, im Gegensatz zu welcher er Schritt für Schritt dazu kam, ein geschworener Feind Gottes und der Menschen zu sein, nämlich in der neutestamentlichen Zeit, wo andrerseits seine Macht durch Christum principiell gebrochen wird. Eine solche Steigerung des Bösen in ihm darf nicht befremden: schon sein Fall wäre nicht denkbar ohne das bewegliche Princip der Freiheit. Es war ja für ihn wie für die guten Engel ein Fortschritt zur Bewährung jedenfalls noch nöthig, also ein Wachsthum; fiel er aber, so war ein Wachsthum im Bösen möglich. Denn es ist weder anzunehmen, daß er durch Einen ersten Act schon die höchste Spitze der Bosheit erstieg, noch daß Gott seine Gegenwirkungen, ihn zurecht zu bringen, sofort einstellte. Wir haben an der Behandlung des Judas Ischarioth durch Christus hierfür ein Beispiel, der auch nicht schon sobald der böse Gedanke des Verraths in ihm Platz gegriffen, aus dem Jüngerkreis ausgestoßen wurde. Nehmen wir aber sonach ein allmähliches Verschwinden des höhern göttlichen Lichts in seiner Erkenntniß, eine allmähliche Selbstverfinsterung an, so daß er jetzt ἐξουσία τοῦ σκότους heißt, so ließe sich auch die letzte Instanz annähernd lösen, wie sich sein Gegensatz gegen Gott mit seiner Gotteserkenntniß reime. Es läßt sich zeigen, daß er in seiner Gottesfeindschaft thöricht nur so sein muß, wie alles Böse thöricht ist. Satan weiß wohl von Gottes Macht, während sich ihm die ethischen Eigenschaften Gottes verfinstert haben.[2] Die reine monotheistische Idee von Gott wird Satan nicht haben, sondern ihn nur so vorstellen wie der verdunkelte Monotheismus, der ihn nur quantitativ erhaben denkt. Dazu kommt, er erfährt in der Geschichte, daß die Macht Gottes in dem jetzigen Weltlauf sich nicht ins Mittel legt, um das Böse gewaltsam zu

[1] Luc. 10, 18. Offenb. 12, 7.

[2] Jac. 2, 19. Auch Rothe, Dogm. I,233 schreibt ihm ein Wachsthum im Bösen zu.

vernichten. Das verlangt Gottes Gerechtigkeit und Weisheit; denn der auf freie, liebende Persönlichkeiten gerichtete Weltplan würde durch ein bloßes Kämpfen mit den Mitteln der Macht aufgegeben, also Satan gerade ein Triumph bereitet. Scheinbar wäre er ausgestoßen, in Wirklichkeit hätte er erreicht, was er will. Es käme zu keinem Reich freiliebender Geister (wie Satan die Möglichkeit hiervon nach dem Buch Hiob bezweifelt); es bliebe nur übrig die Leere eines ethischen Nichts. Indem dagegen Gott ein freies Reich des Guten will, kann er den Menschen dessen nicht entheben, daß durch Versuchung seine Kräfte in Entscheidung gesetzt werden, und da das menschliche Böse wirklich strafbar ist, so kann auch die göttliche Gerechtigkeit nicht einfach Satans Anklage nur vernichten, obwohl dieser durch dieselbe im Gewissen zur Verzweiflung zu ziehen sucht. Sondern Gott kann, statt auf physische oder magische, nur auf geistige Weise während der Weltgeschichte den Satan bekämpfen wollen. Verlangt das Gottes Gerechtigkeit, so hat also Satan vorerst an ihr gleichsam einen Halt, eben weil Gott als ethischer auf den Gebrauch seiner Allmacht zur Vernichtung des Bösen zunächst nothwendig verzichtet, auch die menschliche Freiheit nicht kann zwingen wollen, sondern ihn versuchlich lassen muß. So kann Satan seine Keile eintreiben in die göttliche Weltordnung, deren Güte er nicht anerkennt, und kann die Hoffnung bewahren, denn er sieht Erfolge. Es ist wahr, auch im Weltgericht der Geschichte kehrt sich Gottes Strafe immer wieder gegen das Böse. Aber die Strafe hat das Zweideutige an sich, daß sie wie zum Guten antreiben, so auch zum Bösen und zu dessen Mehrung durch Furcht und Mißtrauen verführen kann, die den Gottesbegriff verfinstern und paganisiren. Dem nicht bußfertigen Sünder verwandelt sich leicht Gott, wenn er ihn nicht ganz zu leugnen sucht, in ein finsteres böses Wesen und die Verzweiflung des Menschen an Gott ist für Satan der Weg zur Apotheose. So läßt die im Proceß befindliche Weltordnung als ethische noch überall Lücken, in welche Satan einsetzen kann. Während des jetzigen Weltlaufs, den er als einen nichtendenden imaginiren wird, kann er sich auf Solches stützen, was, unerläßlich für das Gute, doch auch ihm wirkliche Hoffnung auf Erfolg läßt. Darum ist der Kampf, so lange die Geschichte währt, ein so ernster, weil Gott nur durch Vermittelung der freien Kräfte, sofern

diese das göttliche Leben in sich aufnehmen wollen, über die Versuchungen des sichtenden, anklagenden und strafenden bösen Princips kann hinausführen, nicht aber durch bloße Gewalt Satan kann besiegen wollen. Und so kann Satan, obwohl stets getragen von der göttlichen Allmacht, doch nebenbuhlergleich hoffen, Gott das Seinige, die auf Gott geschaffene freie Creatur zu entreißen und sie, was auch ihm der höchste Triumph ist, geistig zu beherrschen. [1]

Uebrigens schreibt die H. Schrift eine zum Bösen zwingende Macht dem Teufel nicht zu. Es gibt nach ihr Sünden, und am gewissesten gilt das von der entscheidenden Sünde des Unglaubens, welche rein von des Menschen persönlicher Freiheit ausgehen, also nicht von Satan, auch nicht durch das Medium der Erbsünde gewirkt sind. Satan ist kein böses Absolutes, sondern in jedem Moment von Gottes Allmacht getragen, die ihm nur des Ethischen halber Raum läßt. Gewalt hat Satan über den Menschen überhaupt nicht unmittelbar, um das wirkliche Böse in ihm zu bewirken, sondern nur durch Vermittlung der schon vorhandenen Sündhaftigkeit und des menschlichen Willens. [2] Wenn gleichwohl Satan auch als der persönliche Ausdruck für das Böse über-

[1] Es möge hier eine Stelle aus Miltons grandioser Schilderung Satans Erwähnung finden (Verlorenes Paradies I, 138 ff.). Nach seinem ersten Sturz spricht Satan in einem Monolog, zu dem Ort gewandt, in den er verwiesen ist: „Empfange deinen neuen Herrn, der mit sich bringt den Geist, durch Ort und Zeit nicht zu verwandeln! Der Geist ist Raum sich selber und in sich selbst kann er aus Hölle Himmel, aus Himmel eine Hölle machen! Was liegt dran wo? wenn ich stets bin Derselbe und der ich werde sein, schwächer nur als Er, den seine Donnerkeile größer machen." I, 252—263: „Hier sind wir frei und mögen sicher herrschen; herrschen ist Ehrgeizes werth, und sei's auch in der Hölle. Geht's nach meiner Wahl — lieber herrschen in der Hölle als Knecht im Himmel sein." — Vgl. Molochs Rede II, 50 ff.: „Unsere Lust ist, Seinem Willen stets entgegen sein; sucht er dann unserem Bösen Gutes zu entlocken, so ist es unsere Sache, ihm dies sein Ziel zu wenden, und in dem Guten stets ein Mittel für das Böse aufzufinden. Das wird ihn kränken, und des Herzens tiefste Plane ihm scheitern machen." I, 160 ff.: „Will endlich er als Stärkerer uns weiter strafen und bleibt er Sieger, so kann er uns doch nimmer beugen noch vernichten, das wehrt ihm unseres Wesens unsterbliche ätherische Substanz, wenn nicht das Schicksal. Ja, vernichtete er uns auch, uns schadete es nicht, ihn wären wir los, er aber verlöre den Gegenstand der Rache!"

[2] Jak. 4, 7. 1 Petr. 5, 8. 9. Eph. 6, 12.

haupt vorkommt, so werden wir den Grund hiervon bald erkennen. Nach dem Ausgeführten aber stimmen die biblischen Züge im Bilde Satans wohl zusammen.

3. Diese Lehre hat aber auch einen Halt und eine Empfehlung darin, daß sie erstens dient, den intensiven Begriff von der Bedeutung des Bösen und seinem Ziel zu befestigen; zweitens in seine weitgreifenden Zusammenhänge einen lehrreichen Blick zu eröffnen, drittens durch beides zusammen die Wachsamkeit zu empfehlen, und die Erlösung durch Christum in neuem Licht der Nothwendigkeit und des Trostes erscheinen zu lassen.

Erstens. Während der Pantheismus das Böse nur zu leugnen oder es auf einen dunkeln Naturgrund, also schließlich auf Gott zurückzuführen vermag, so ist die Lehre vom Teufel als dem Feind Gottes und des Menschen in ihrer biblischen Form hiegegen eine Schutzwehr und weist, vom Determinismus und Pantheismus abscheidend, die beide folgerecht zum voraus ihn leugnen müssen, auf die Freiheit als des Bösen Ursache hin, und zwar so, daß sich in Satan vor Augen stellt, wie das Böse, wenn es unaufgehalten sich entwickelt und des Willens bemächtigt, bei dem Geist der Verneinung, bei der dämonischen Form der Lust am Bösen als solchem anlangt.[1] Zwar hat man oft die Möglichkeit des Hasses gegen das Gute und die Freude am Bösen für die Creatur in Abrede gestellt; aber mit Unrecht. Man hat gesagt, das Böse könne gewollt werden obschon, aber nicht weil es das Böse sei. Allein Gott hat in den freien Wesen nichts Geringeres gesetzt als die Möglichkeit, auch in directen Gegensatz gegen ihn zu treten, und ihre Lust auf Alles, was sie wollen, zu richten. Allerdings wird es nicht auf einmal dazu kommen können das Gute als solches zu hassen, wohl aber allmählich durch steigende Verblendung und Erbitterung gegen das den Eigenwillen und die Selbstsucht immerdar hemmende und strafende Gute.

Was zweitens die allgemeineren Zusammenhänge des Bösen anlangt, so sieht der Deismus in dem Bösen nicht die religiöse sondern nur die moralische Seite, während sein Sprößling, der Pelagianismus, es nur in

[1] Diesen Fortgang vom menschlichen zum dämonischen Bösen hat besonders treffend Rothe geschildert. Theol. Ethik A. 1. §§ 503—512. Bd. 2.

seiner Vereinzelung zu fassen weiß. Die biblische Lehre vom Teufel dagegen dient auch dazu, in die allgemeinen Zusammenhänge, in die gottwidrige Einheit des Bösen bei all seiner Mannigfaltigkeit einen Blick werfen zu lassen. Hier nun kommt diejenige Seite seines neutestamentlichen Begriffs besonders in Betracht, wonach er nicht als ein einzelnes Geschöpf, sondern, allerdings mit seinem Reich der Dämonen, als hypostasirtes Princip des Bösen überhaupt aufgefaßt ist; denn er ist auch, wie anwesend bei allem Bösen, es anfachend gedacht, obwohl, wie gezeigt, nicht auf Kosten des menschlichen Schuldbegriffs. Satan ist nach dem N. T. nicht nur ein einzelnes Individuum wie andere, sondern in ihm ist auch ein kosmisches reales Princip universaler Art gedacht.[1] Ob nun damit vereinbar ist, daß er auch ein persönliches Wesen, Fürst im Reiche des Bösen sei, wollen wir nachher erörtern. Aber jedenfalls gewährt das N. T. schon damit eine wichtige Erkenntniß, daß es das durch Satan repräsentirte Böse als eine universale in der Menschheit wie allgegenwärtige Macht behandelt. Es gibt nach dem N. T. eine zusammenhängende Realität des Bösen und seiner Macht; eine geheime Verschwörung desselben, und Satan ist gleichsam der persönliche Ausdruck für einen Gemeinwillen des Bösen, der consequent ist auch in scheinbarer Inconsequenz. Und dadurch erhält die Geschichte der Menschheit ihren tieferen Ernst; und ihr Centrum, die christliche Religion, tritt dadurch in ein neues helleres Licht. Wir sagen also, gesetzt, das böse Princip existirte nicht persönlich in Einem (dem Satan), so wäre doch mindestens eine Realität böser zusammenhängender Mächte in der Welt anzunehmen. Jeder Hervorgang des besseren Neuen hat mit einer neuen Concentration böser Mächte zu thun, die wie in stiller Verabredung gegen das Neue sich verbünden und jedesmal auf die neue Lage sich einrichten. Zur Zeit des Gesetzes richtet der böse Geist sein Streben darauf, das Volk des Gesetzes in den heidnischen Naturgeist und Naturdienst zurückzuziehen, durch Locken und durch Drohen. Da will er dem ethischen Princip, das auf eine zweite zu erbauende Welt hinweist, vielmehr die natürliche Welt als die allein wahre, ja göttliche entgegenstellen, das Streben nach Gerechtigkeit und Tugend als phantastisch und schwärmerisch, das Gute aber als ohnmächtig und von der Wirklichkeit der Welt

[1] Martensen a. a. O. § 102.

widerlegt bezeichnen. Da setzt also das böse Princip in die noch zu ergänzende Lücke der Offenbarung ein, und bestreitet die Möglichkeit einer weltwirklichen Realisirung des Guten. Das Nichtvorhandensein der Vollendung des ethischen Reichs wird gegen das Recht und die Wahrheit auch des Anfangs in Gesetz und Gewissen gekehrt, um zur Verzweiflung an der Aufgabe, zu dem Grundsatz des heidnischen Sinns zu führen: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt. Das wird im Buche Hiob dargestellt. Als sich aber das hebräische Princip mittelst der Erkenntniß behauptete, daß das Gute gerade im Widerspruch mit der Realität in Leiden und Prüfungen gedeihe und seine Lauterkeit erprobe, ja als das persönliche Gute in Knechtsgestalt erschien und die Offenbarung zur Vollendung brachte, da nahm das böse Princip eine andere Gestalt an. Es tritt zwar jetzt nothwendig als Feindschaft gegen das Gute selbst auf, aber es ist auch so wieder Lüge. Es bekämpft scheinbar jetzt nicht mehr das Recht des Gesetzes, das hebräische Princip der Gerechtigkeit, sondern argumentirt gerade vom Gesetz aus gegen das Evangelium. Die Pfeile, die es nun in die Herzen entsendet, haben ihr brennendstes Gift an einer von der Gnade und freien Liebe isolirten Gerechtigkeit. Die Sündenerkenntniß und Buße sucht das böse Princip nun irre zu leiten, durch Geltendmachung des Gesetzes zu Mißtrauen, zur Verzweiflung an Gott und dem Heil zu führen und den Glauben an die christliche Gnade zu hintertreiben. Christus wird von den Pharisäern als Feind des Gesetzes und der Gerechtigkeit angefeindet und verworfen. Dem Gemüth, das zum Glauben gerufen wird, werden bald Gedanken trotziger Selbstgerechtigkeit, die eine Erlösung entbehrlich findet, da sie dem Gesetz genüge, bald Gedanken des Verzagens eingeflüstert: „Meine Sünde ist größer, als daß sie mir vergeben werden könnte," wie bei Judas.[1] So bekämpft das böse Princip die christliche Offenbarung jetzt durch die niedrigere des Gesetzes,[2] wie zuvor die niedrigere bekämpft war durch das Fehlen der höheren. Immer will das böse Princip die frühere Stufe der Weltgeschichte reactionär festhalten. Es tendirt immer zurück zur Natur im Gegensatz zum geschichtlichen Fortschritt; denn es will kein ethisches

[1] Vgl. oben I, § 11. S. 137 f.
[2] Offenb. 12, 10. 13.

Werden aufkommen lassen, sondern zielt auf das Entwerden, auf das Nichts der Vernichtung der sittlichen Welt. Sein Kunststück aber ist, den Rückschritt jedesmal als Fortschritt vorzustellen. Immer kleidet sich das desorganisirende Princip des Bösen, das mit dem sittlichen Chaos schwanger ist, in den vielversprechenden Schein einer befriedigenderen Ordnung als die von dem guten Princip bisher erreichte ist. Und so verstehen wir, in welch großen weltgeschichtlichen Kampf die Menschheit verflochten ist.[1] Desorganisirende Richtungen sind doppelgängerische, rivalisirende Begleiterinnen alles Höherorganisirenden und unterstützen einander wie zum wohl combinirten Feldzug. Die Weltgeschichte geht nicht nur stillen friedlichen Ganges vorwärts, sie hat Schlachten zu schlagen und gegen einen Zusammenhang feindlicher Mächte zu streiten. In diesem Zusammenhang des feindlichen Gegensatzes gegen das Gute, wo dieses in neuer Macht hervorbrechen will, einem Zusammenhang der nicht von Menschen verabredet und doch vorhanden ist, sind die meisten nur unbewußte Werkzeuge des Bösen. Aber dennoch wird eine Vielheit von Fäden wie zu einem Netze, zu starker Opposition vereinigt. Das Böse hat seine Existenz nicht bloß in den einzelnen Acten oder in einzelnen Menschen als solchen; es gibt auch ein namenloses, ungreifbares Böses, das besonders in gewissen Entwickelungspunkten der Geschichte wie in der Luft ist und weithinausgreift über die böse Tendenz der einzelnen Menschen. Das ist ein geistiges Böses *πνευματικόν τῆς πονηρίας*, von welchem man nicht sagen kann, siehe hier, siehe da; denn es ist unsichtbar vorhanden wie eine Atmosphäre z. B. im bösen Gemeingeist. Es ist aber nicht wie ein physisches Miasma, sondern bleibt an Personen haftend ethischer Art. In solcher Allgegenwart und Herrschaft hat es dann eine ganz andere Furchtbarkeit als diejenige, welche von irgend einem Einzelnen ausgehen könnte. Dieser Zusammenhang des Bösen kann von keinem ernster Denkenden und tiefer Blickenden verkannt werden.[3] Die Kirche hat diese Erkenntniß in ihrer Lehre von einem Reich des Bösen und dem Fürsten desselben in klarer populärer Form fixirt,

[1] Vgl. Martensen, Christl. Dogmatik 1856 S. 170—187.

[2] Eph. 6, 12.

[3] Daher z. B. auch Schenkel in diesem Sinne ein übermenschlich Böses anerkennt, obwohl er den Teufel nicht für ein persönliches Wesen hält.

welche der Verflüchtigung widersteht, indem der reale Zusammenhang und die Einheit des Bösen dadurch sicher gestellt wird, daß dasselbe, wie es ja überhaupt nur in persönlicher Form existiren kann, in Satans Intelligenz und Willenskraft, mit einem Wort in seiner Person concentrirt gedacht wird.

Damit sind wir zu der weiteren Frage geführt: Kann Satan auch insofern, als er das universale Princip des Bösen bedeutet, persönlich gedacht werden? Allerdings kann das Böse nie so in Einem creatürlichen Individuum concentrirt sein, wie das Gute in Gott. Auch kann das allgemeine Princip des Bösen nicht als persönlich an sich selbst gedacht werden. Denn da wäre es eine nicht von Gott stammende Substanz, nicht mehr im Widerspruch mit der realen Grundlage, an die es sich halten muß, die nur von Gott stammen kann und gut in metaphysischem Sinne des Wortes bleiben muß. Sonst könnte das Böse es doch zu einem widerspruchslosen Dasein bringen. Aber es gelangt nie dazu, einen wirklichen Gegengott aufzustellen, es kommt nie zu abgeschlossener Existenz. Es muß bei dem bloßen Conate dazu bleiben. Auch insofern ist noch ein Unterschied zwischen dem Bösen überhaupt und zwischen Satan, daß dieser wie nicht böse Substanz so nicht alles Böse überhaupt ist. Aber hieraus folgt nicht ein indifferentes Verhalten der Persönlichkeit und des bösen Princips zu einander, vielmehr schon im Allgemeinen wendet sich das böse Princip in der Welt an die Persönlichkeit und sucht gleichsam vermittelst der persönlichen Creatur persönlich zu werden. Man kann bildlich mit Martensen sagen:[1] Was der Pantheismus Gott zuschreibt, daß er, unpersönlich in sich, unablässig suche, Person zu werden, das kommt dem universalen Princip des Bösen gleichsam zu, das unpersönlich, ja der wahren Realität ermangelnd, hungert und dürstet nach dem Lebensblute der Wirklichkeit und aus seiner innern Leere und Nichtigkeit herauszutreten sucht in die lebensvolle Wirklichkeit, die ihm den Schein des Lebens leiht. Die Liebe geht aus ihrer Fülle mittheilend heraus und, bei sich selbst bleibend, doch in Andere ein. Das Böse ist auch hier ihr Gegentheil, es flieht ewig aus seiner Leere heraus, es will in Lüge die Leere nicht sehen, mit der es geschlagen ist, sucht sie vielmehr durch Anderes, das ihm nicht gehört, auszufüllen. Damit kann die Erscheinung der δαιμονιζόμενοι

[1] a. a. O. § 103. S. 176.

zusammenhängen. Man kann bildlich sagen, das böse Princip in der Welt könnte nicht leben ohne Persönlichkeiten, die es gleichsam als seine Organe und Träger bedarf. Und wie es sonach gleichsam immer neue, persönliche Existenz sucht, so kann auch umgekehrt die creatürliche Persönlichkeit mit dem bösen Princip eine Einigung in verschiedenen Graden eingehen. Die Einwilligung in die böse Lust macht bereits eines bösen Princips theilhaftig, denn auch das einzelne Böse hat allgemeine Tragweite und Bedeutung; und je mehr die freie Creatur sich der bösen Lust hingibt, desto mehr hat das allgemeine böse Princip eine Handhabe, so daß der Mensch den bösen Geist, den er geladen, nicht mehr beschwören kann. So kann die Person Organ des bösen Princips werden, zuerst mit Passivität vermischt, bald mit immer weniger Widerstreben und mit entschiedenem bösem Willen. Die Annahme einer dämonischen Macht, die von Stufe zu Stufe ziehen und die Freiheit sollicitiren kann, ist nicht Herabsetzung der Schuld des Menschen, sondern nur Veranschaulichung des innern Fortgangs des Bösen und seiner Gefahr. Daß es wirklich Formen des Bösen gibt, die man nicht anders als dämonisch nennen kann, Lästerung Gottes und Verfluchung alles Heiligen, Freude an den Niederlagen des Guten und Lust an der Zerstörung, kann der nicht bezweifeln, der in geschichtlichen Krisen einen Blick gethan hat in die Abgründe, welche da aufgethan werden. Man kann sich dem Bösen mancipiren, kann Prophet des Lügengeistes in böser Begeisterung und Priester desselben werden, eingeweiht in die Tiefen der Bosheit. Solche Menschen finden denn auch Anhang und wissen wie magisch selbst eine verführte blinde Masse, die ihnen eine Handhabe bietet, in ihre Kreise zu bannen; sie vertreten gleichsam das weiterblickende Auge des Bösen. Der Geist des Bösen berauscht, begeistert sie, um durch sie die Menge nach ihrem Sinn zu leiten und in den Kampf zu führen. Kann nun aber die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß eine menschliche Person das böse Princip dergestalt in sich hereinnimmt, daß sie mit Lust desselben Träger und Vertreter mit seinen Consequenzen sein will, so ist auch kein Recht mehr da zu leugnen, daß auch in der höheren Geisterwelt ein Geist oder viele sein können, die noch vor dem Menschen fielen, sich immer mehr dem Bösen weihten und ihre Persönlichkeit hingaben zu Werkzeugen des bösen Princips, das vorher nur

Möglichkeit war, nun aber in ihnen ein persönliches Dasein fand. Derjenige gefallene Engel nun, der mit den höchsten Gaben ausgerüstet, sich energisch mit dem bösen Princip als sein Träger zusammenschließt, ja den Gedanken faßt, ein Gegenreich Gottes zu gründen und, so zu sagen, „mit der uneigennützigsten Hingabe sich ihm widmet", weder Verdammniß noch Vernichtung scheuend, ist geeignet, ein Sammelpunkt aller widergöttlichen Mächte, gleichsam die centralste Offenbarung und Wirklichkeit des Bösen zu werden. Das ist der zum Fürsten der bösen Geister gewordene Satan.[1] Ihm schließen sich überwältigt die an, die er verführt. Sie sind nicht nothwendig bloß durch seine Macht niedergehalten, sie können auch zusammen gehalten sein durch seinen Geist, „sein böses Genie und dessen Bewunderung",[2] sowie durch ihr gemeinsames Ziel. Und wo ein Böses ist im Menschen unbewacht und unbekämpft, da ist ihm auch wie durch geheime Wahlanziehung das Reich des Bösen nahe: „Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler." Es ist wohl denkbar, daß Satan durch seinen intensivsten Haß gegen das Gute und seine größte, weitblickendste Lust am Bösen, wo immer es ist, sich so zu sagen zum sensorium commune für das Böse in der Welt ausbildete und schon dadurch den andern bösen Geistern unentbehrlich ward. Aber auch die in der Menschheit gewonnenen Bundesgenossen des Bösen können, je bewußter sie eingehen auf das Böse als solches, desto eher Knotenpunkte für die Geschichte des Bösen auf Erden werden. Und so kommt es, daß wir an einzelnen Stellen der Geschichte mit plötzlichem Grauen erfüllt werden, indem wir wie in die Tiefen eines dämonischen Abgrunds einen Blick werfen müssen, oder indem wir die weitgreifenden und doch nicht verabredeten Zusammenhänge des Bösen wahrnehmend unwiderstehlich von der Ahnung einer leitenden, es wie zur Verschwörung wider das Gute versammelnden Intelligenz ergriffen werden. Wir haben daher kein Recht, ein Reich des Bösen mit einem Fürsten an der Spitze zu leugnen. Unfertig freilich muß es ewig bleiben. Es ist an den steten Conat gebannt. Es kann die Einheit dieses Reiches ebenso gut wie irdische Reiche durch Aufruhr unterbrochen oder bedroht werden, aber Klugheit und Macht können eine gewisse Einheit auch

[1] So Martensen a. a. O.
[2] Ebenders.

wieder herstellen. Kann man doch sagen, daß die zu Satans Reich Gehörigen in einer Hinsicht sogar gleichartiger sind als alle irdischen Reiche, in welchen eine Mischung von Guten und Bösen ist; dazu kommt, die niedrigeren Formen des Bösen sind noch am meisten eine wider die andere, beschränken sich und verdrängen die Einheit, weil die Zwecke da noch rein particular, egoistisch sind. Aber die Lust am Bösen selbst und der Gegensatz gegen das Gute hat im Reiche des Bösen wieder mehr einigende Macht und ist das Gegenstück der Liebe. Ebendaher wird auch die Einheit dieses Reiches um so mehr sich zu consolidiren suchen, je mehr es bedroht und eingeengt wird durch das Christenthum. Möglich, daß auch Satan die willige Anerkennung seiner Herrschaft erst dem Nahen und der Erscheinung des Christenthums verdankt. — Es hat in diesem Reich auch das Band des Vertrauens seine Stelle. Satan kann als Künstler, ja Virtuose im Bösen seine Freunde mit einer Art von Hingebung und Enthusiasmus erfüllen, ihre Leistungen mit Beifall und Ehre lohnen und ihre Treue durch partielle Siege, die ihm immer wieder gelingen, an sich fesseln. In der Geschichte des Reiches Gottes ist nicht immer heller Sonnenschein, es gibt auch Sonnenfinsternisse, wo selbst die Auserwählten, so es möglich wäre, irre werden müßten, wenn nicht diese Tage verkürzt würden. Das sind die Zeiten der Angst für den Glauben, Stützpunkte für den Unglauben, Festtage für das Reich der Finsterniß. Nicht bloß Christus hat Stunden erlebt, in welchen, wie er sagt, der Fürst dieser Welt Macht und freien Lauf hat: Christi Leben ist auch hierin vorbildlich für die Kirche. Obwohl daher Satan nie identisch wird mit dem Bösen überhaupt, weil es Böses gibt, das nicht er wirkt, und weil auch in ihm die geschöpfliche Grundlage stets metaphysisch gut bleibt, so ist er doch auch nicht bloß Bild des allgemeinen Bösen, sondern repräsentirt es insofern, als er der Geist ist, der für das Böse das Centralorgan zu werden und seine endliche Persönlichkeit mit dem Bösen überhaupt zu identificiren sucht, wobei es ihm an ergänzender Genossenschaft nicht fehlt.

Anmerkung. Satans Reich repräsentirt im dogmatischen System das Gegenstück des Reiches Gottes.

Diese Lehre ist endlich drittens geeignet durch beides, die Erkenntniß der Intensität und des Zieles wie des Zusammenhangs des

Bösen, Wachsamkeit zu empfehlen und die Erlösung durch Christum in neuem Licht erscheinen zu lassen. Die Anerkennung, daß es nicht bloß einen sittlichen Einzelkampf sondern einen Weltkampf gilt, sowie daß wir daran Theil zu nehmen bestimmt sind, muß, wie selbst besonnene Kirchenlehrer bekennen, die einen persönlichen Teufel leugnen zu müssen meinen, einen Einfluß auf eine ernste Auffassung des Bösen, auf Wachsamkeit und Anspannung der sittlichen Kräfte ausüben.[1] Daher wollen solche Kirchenlehrer, wie Schleiermacher, daß in der Kirchensprache die Erwähnung Satans festgehalten werde. Es verdient Beachtung, daß es am meisten sittlich laxe Zeiten sind, denen diese Lehre am störendsten ist, Zeiten, welche die Tiefe und den Umfang des Gegensatzes zwischen Gut und Böse zu verstehen am wenigsten geeignet sind, während energische sittlich und religiös starke Charaktere von weitreichendem Blick, wie, abgesehen von den alten Kirchenvätern, ein Luther, Calvin u. A. häufig aufs entschiedenste die Existenz und Wirksamkeit Satans festhalten. Sollte freilich Satan bloß als eine Redefigur in der Kirchensprache seine Stelle haben, so wäre das nicht bloß der Klarheit und Wahrheit der Kirche nicht würdig, sondern auch die Redefigur würde sofort ihre Dienste versagen, wenn die Lehre selbst bloß zu einer solchen herabgesetzt wäre. Die Möglichkeit eines Teufels muß zugegeben werden, die Wirklichkeit deshalb zu bestreiten, weil sie allerdings eine widerwärtige, verstimmende ist, ist der Wissenschaft nicht würdig, die von Stimmungen sich nicht abhängig zu machen hat, und entscheidet nichts in der Sache. Der Wunsch, daß er nicht existire, tödtet den Teufel nicht.

Aber auch das Erhebende und Tröstliche fehlt der Lehre des N. T. vom Satan nicht. Erhebend ist es schon, daß wir gewürdigt sind an diesem Kampf Theil zu nehmen, dessen Bedeutung, wie diese Lehre veranschaulicht, kosmisch ist und der uns in Gemeinschaft mit der ganzen guten Welt der Geister und ihren Interessen bringt, einem Kampf, für dessen auch für uns günstige Endentscheidung uns nicht bangen darf, weil Christus dafür einsteht, der seine Welt nicht Satan überläßt. Die Kirche, die Satans Existenz und Macht nicht leugnet, weil sie dazu kein Recht hat, glaubt seine Existenz ohne Furcht, weil sie den Gedanken zu

[1] Martensen a. a. O. S. 185: Das tiefe Grauen vor der dämonischen Gemeinschaft ist der dunkle Grund für die christliche Gottesfurcht.

ertragen die Kraft hat. Sie flieht nicht vor ihm und seinem Gedanken,[1] sondern faßt ihn getrost ins Auge und so flieht er vor ihr. Die Welt muß entweder seine Existenz oder doch seine Macht leugnen, denn sie kann den Gedanken, daß er sei und wirke, nicht ertragen. Daß sie ihn leugnet, ist sein Kunststück, zugleich ist darin auch eine gnädige Fügung zu sehen, daß sich die Abgründe des Bösen dem Auge erst in dem Maße enthüllen, als der Anblick erträglich wird und nicht mehr deshalb zur Verzweiflung ziehen muß, weil die rettende Macht noch nicht kund ist. Aber die Kirche bedarf nicht solcher fluchtähnlichen Leugnung seiner Existenz. Die Welt schwankt immerdar zwischen den zwei Extremen: entweder das Böse, wenn sie einen Blick in dessen Tiefe und Ernst thut, zu verabsolutiren, oder aber seine Macht und Bedeutung zu leugnen. Der Kirche jedoch schließt sich mit demselben Blicke, der die Tiefen des Bösen erkennt,[2] auch die innere Hohlheit und Lüge desselben verglichen mit den Mächten der Erlösung und der allein bestehenden Realität des Heiles auf. Und so kämpft sie mit ihm siegesgewiß, denn ihr ist Christus geboren.

## Drittes Hauptstück.

# Das Böse im Verhältniß zur göttlichen Weltordnung.

## Erstes Lehrstück.

## Die Lehre vom Tode.

### A.

### Die biblische Lehre.

### § 87.

**Nach der H. Schrift ist geistiges und leibliches Uebel, zusammengefaßt im Tode, nicht bloß natürliche Frucht sondern auch gerechter Lohn d. h. Strafe der Sünde, und wie die vorchristliche Sünde und Schuld auch den Charakter der Gesammtsünde und Gemeinschuld trägt, so hat auch das daraus entspringende Uebel den Charakter des Gemeinübels**

[1] Jac. 4, 7.

[2] τὰ βάθη τοῦ Σατανᾶ Offenb. 2, 24.

**und der Gesammtstrafe, die sich auf die Einzelnen ungleich und verglichen mit Andern nicht immer in Proportion mit ihrer Schuld vertheilt.**

**Aber wie die Offenbarung der Strafgerechtigkeit nicht ohne eine Spur der göttlichen Liebe ist vermöge der göttlichen Langmuth, so wirkt die göttliche Liebe auch positiv der Sünde entgegen durch Vollendung der Offenbarung, welche durch die heilige Gerechtigkeit bedingt, nicht bloß erlösend sondern vor Allem sühnend ist, aber zugleich das entscheidende Gericht herbeiführt.**

Literatur: Vgl. oben S. 114. 115 besonders die Arbeiten von Krabbe und Mau. Joh. Gerhardi, Loci theol., Loc XXVII. Ritschl, De ira dei 1859 und Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. 1874. Weber, Vom Zorn Gottes 1862. Kreibig, Die Versöhnungslehre 1878 S. 78 ff. Weiß, Bibl. Theol. § 32 S. 101 f. § 34 S. 110 f. § 64 S. 222. § 50 S. 171. § 57 S. 194. § 98 S. 406. § 126 S. 536. § 129 S. 547. § 151 S. 657. Vgl. I, §§ 24. 25 S. 280 ff. 440.

1. Wie Gott wahrhaftig liebt, so zürnt er auch wahrhaft über Alles, was seinem heiligen Wesen zuwider ist. Er ist ein starker eifriger Gott.[1] Sein Eifer gilt dem Guten, das sein Wesen und seine Ehre ist, aber eben daher auch dem Bösen so, daß er in seiner Reinheit alles Unheilige von sich ausschließt. So das A. T. in zahllosen Stellen.[2] Die Ausdrücke lauten dabei oft anthropopathisch, was sich aber durch andere Aussagen zurechtstellt, welche Gottes unveränderliche, ethische Sichselbstgleichheit bezeugen, so daß Stellen jener Art nur die absolute ethische Lebendigkeit Gottes zu der Sichselbstgleichheit fügen.[3] Es wird dadurch die Energie des göttlichen Hasses gegen das Böse, wie seiner Liebe zum Guten als solchem ausgedrückt. Gegenstand des göttlichen Hasses ist aber alles Böse und die Meinung ist nicht stichhaltig, daß in der H. Schrift A. T. nur der Abfall von der Theokratie oder die Angriffe auf sie, im N. T. nur der Unglaube an Christus Gegenstand des göttlichen Zornes oder doch der göttlichen Strafe sei, so wenig als die Meinung Grund hat, daß im N. T. alle vorchristliche Sünde nicht bloß als der Vergebung fähig, sondern als zum voraus verziehen, als

[1] 2 Mos. 20.

[2] Ps. 2, 12. 5, 5. 21, 10. 51, 6. 77, 10. 90, 7. 11. 102, 11. 5 Mos. 32, 22. Jes. 10, 17. 30, 27. Jer. 10, 10. 17, 4. 23, 20.

[3] Vgl. meine Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbb. für d. Theol. 1851 S. 444 ff.

bloße Unwissenheit betrachtet werde (für die es einer Versöhnung durch Christus nicht bedurft hätte, sondern bloß der Offenbarung der Vatergüte Gottes, damit die Vorstellung von einer strafenden göttlichen Gerechtigkeit und ebendamit das Mißtrauen gegen Gott zerstreut werde). Es kommt hier vielmehr die Lehre alten [1] und neuen [2] Testaments von der Vergeltung nach dem Grundsatz der Aequivalenz in Betracht. Der Unwerth, die Verwerflichkeit des Bösen fordert Gottes Zorn heraus, und zwar gar nicht bloß die Sünde des definitiven Unglaubens, sondern alle Ungerechtigkeit. [3] Das N. T. sieht nicht bloß den Unglauben an Christus als strafbare Sünde an und redet von einer göttlichen *ὀργή* nicht bloß in Beziehung auf das Endgericht, vielmehr hat es für das Letztere einen besonderen Namen, [4] und ausdrücklich wird die Welt wie sie vor Christus geworden ist, als Gegenstand der göttlichen *ὀργή* bezeichnet. [5] Ja selbst die Langmuth Gottes vor Christus ist auf ihre Art ein Beweis, daß es nach der Schrift wirklich strafbare Sünden bei Heiden und Juden schon vor Christus gab, auf welche die strafende Gerechtigkeit Gottes Bezug hat. Ohne Strafbarkeit des Bösen wäre von Langmuth nicht zu reden, sondern diese nur gleichbedeutend mit dem Willen der Erhaltung. Wäre freilich die *ὀργή θεοῦ* nur gerichtet auf die volle und gerechte Vollziehung der Strafe, so bestünde sie nicht mit der Langmuth (*ἀνοχή*), die einen Aufschub der Strafe in sich schließt. Vielmehr aber ist die *ὀργὴ θεοῦ* vor Allem das innere göttliche Mißfallen, die Ungnade gegen das Böse, welche der Quell aller möglichen Strafen ist, deren Vollzug aber durch die Langmuth noch aufgehalten werden kann.

[1] Das Obige beweisen im A. T. Stellen wie 1 Mos. 6, 1 f. Ps. 51 und das nicht theokratische Buch Hiob.

[2] Matth. 7, 1. 2. 10, 33. 18, 35. 2 Kor. 5, 10. 9, 6 vgl. Gal. 6, 7. 8. Dieses Gesetz der Vergeltung ist auch von Johannes anerkannt in Beziehung auf die Bösen und die in Christi Lebensgemeinschaft Stehenden. Vgl. Weiß a. a. O. S. 657. 103 ff. 519. 259. Die göttliche Strafe ist Rechtsvollstreckung Röm. 13, 4, Aeußerung des göttlichen Zornes, der mit dem Eifer für das Gute oder das Gesetz identisch ist.

[3] Röm. 1, 18 vgl. 5, 13. 14. Daher ist hier wie Joh. 3 36 die *ὀργὴ θεοῦ* als gegenwärtige gedacht, und keine Künstelei reicht zu dem Beweise zu, daß das N. T. nur von einer künftigen (oder künftig möglichen) *ὀργή* rede.

[4] *ὀργὴ μέλλουσα, ἐρχομένη* Matth. 3, 7. Luc. 3, 7. Röm. 2, 5. 8. 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 1, 8. Offenb. 6, 17.

[5] Joh. 3, 36. Röm. 1, 18 ff. Eph. 2, 3. Offenb. 14, 10. 16, 19.

2. Die Wirkung nun der göttlichen ὀργή faßt die Schriftsprache in dem Tode zusammen, womit alles Uebel und Unheil als Einheit bezeichnet wird. Leibliches und geistiges Elend und Ungemach trägt diesen Namen.[1] Der Tod wird aber mit der Sünde in bestimmteste Beziehung gebracht.[2] Es hängt mit der Erhabenheit des Bewußtseins über die Natur und ihre Gesetze, sowie mit der sittlichen Weltanschauung zusammen, daß schon das A. T. die Sterblichkeit des Menschen nur aus einer in ihm liegenden Ursache abzuleiten weiß, aus seinem begriffswidrigen Verhalten; und es ist nicht schriftgemäß, daß der Tod auch abgesehen von der Sünde, kraft allgemeinen Naturgesetzes hätte eintreten müssen. Die Gottebenbildlichkeit hätte den Menschen, wäre er rein geblieben, vor dem Schicksal der Thiere bewahren können. Wir sind nicht der Natur einen Tod schuldig, wir verdanken ihn dem Fleisch, sofern es widernatürlich Herr über den Geist geworden ist.[3] Wie die Menschen jetzt sind, ist freilich der Tod ein naturnothwendiges Ereigniß, als Wirkung sich ergebend aus der innern Zerrüttung, und unter diesem Gesichtspunkt heißt der Tod die Frucht der Sünde.[4] Aber die andere Seite der Betrachtung ist, daß der natürliche Zusammenhang zwischen Sünde und Tod durch die göttliche Gerechtigkeit geknüpft sei. Der Tod ist auch Sold der Sünde;[5] der naturnothwendige Todesverlauf ist auch Strafe, Vergeltung. Es wird nicht bei der Strafe des bösen Gewissens,[6] noch bei den aus dem Naturlauf sich ergebenden Folgen der Sünde stehen geblieben, sondern es wird noch auf die ὀργή Gottes selbst zurückgegangen, welche als Ungnade selbst schon Strafe ist,

[1] Im A. T. (vgl. 1 Mos. 3, 15 ff. 4 Mos. 16, 28. Ps. 22, 16. 116, 3, besonders häufig in den Sprichw. z. B. 8, 36. 11, 19. 13, 14. 14, 27 u. s. w.) ist Tod besonders, doch nicht ausschließlich leiblicher Tod. Auch im N. T. ist θάνατος zunächst leiblicher Tod. Röm. 5, 12—14. 1 Kor. 15, 21. Aber häufig auch im geistlichen Sinn Röm. 5, 21. 8, 6. Eph. 2, 1. Joh. 8, 51. 11, 26.

[2] 1 Mos. 3, 19. Ps. 90, 7—9. Röm. 5, 12. Er wird als ein Gericht, als Strafe der Sünde einhellig im A. und N. T. gedacht. Röm. 6, 21. 23. 7, 5. 8, 10. 1 Petr. 4, 6. Jac. 5, 3. 5 vgl. 1, 15. Hebr. 9, 27 vgl. mit 2, 14. 1 Kor. 15, 56.

[3] Röm. 8, 12 f.

[4] Jac. 1, 15. Röm. 6, 21.

[5] Röm. 6, 23.

[6] Röm. 2, 15.

andererseits die Quelle aller gerechten Strafen.[1] Das Band, welches auf des Menschen Seite die Sünde mit dem Uebel verknüpft und sie für ihn zur Strafe macht, ist die Schuld.[2] Wenngleich der auch die Christen noch treffende Tod für sie nicht mehr Strafe noch Uebel ist, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß er nicht an sich und ursprünglich für die Sünder objective Strafe sei, sondern nur subjectiv von dem Unerlösten als solche angesehen werde. Vielmehr erst durch die Vergebung der Schuld hat objectiv, wie für den Glauben subjectiv der Tod den Charakter der Strafe verloren; und dauert nur noch als natürliche Folge fort, die dem Heilszweck einverleibt ist.[3] Wenn nun, wie gezeigt, die göttliche *ὀργή* gegen alles Böse gerichtet ist,[4] die Sünde in der Menschheit aber zunächst Geschlechtssünde und Gemeinschuld ist, so wird das ihr entsprechende Uebel auch zunächst als Gesammtstrafe anzusehen sein, die so weit greifen kann, als die Gesammtschuld.[5] Daraus ergibt sich aber auch, daß aus dem Maß des den Einzelnen treffenden Uebels nicht auf das Maß seiner persönlichen Schuld geschlossen werden darf. Vielmehr was die Vertheilung des Gesammtübels anlangt, so greifen dabei im Laufe der Geschichte andere Factoren ein.[6] Wenn nun in dieser Vertheilung eine wenigstens vergleichsweise Disproportion stattfinden kann, so bildet dagegen die von der Gesammtsünde stammende Gesammtstrafe selber keine Disproportion in der Art, daß die Sünde überragt würde von der Größe des Uebels, sondern nur in umgekehrter Weise findet, so lange noch für die göttliche Langmuth eine Stelle ist, eine Disproportion statt, nämlich so, daß die Sünde ihre natürliche Frucht, das Uebel, nicht augenblicklich ganz entfalten muß. Jedoch hat es bei dieser doppelten Disproportion zwischen Sünde und Uebel nicht für immer sein Bewenden, sondern das N. T. weist auf ein ausgleichendes Endgericht,

[1] Die neutestamentlichen Namen, welche sich auf die strafende Gerechtigkeit beziehen, sind: *δίκη* 2 Thess. 1, 9; *κόλασις, τιμωρία* Matth. 25, 46. Hebr. 10, 29; *ζημιοῦν* Matth. 16, 26. *ἐκδίκησις* 1 Petr. 2, 14. — Röm. 3, 26 ist *δικαιοσύνη* im Gegensatz zu der das Strafbare noch nicht strafenden Langmuth die Erweisung der Genugthuung fordernden Gerechtigkeit. Röm. 1, 18 ff.

[2] Matth. 5, 21. 22 *ἔνοχος τῇ κρίσει*; 6, 12 *ὀφείλημα*. Röm. 3, 19 *ὑπόδικος*.

[3] Röm. 8, 1. Phil. 1, 21.

[4] Röm. 1, 18.

[5] Röm. 5, 12—19. 1 Kor. 15, 22. Matth. 23, 35.

[6] Joh. 9, 1 ff. (der Blindgeborne). Luc. 13, 4 (Thurm zu Siloah).

und auf ein Ende des provisorischen Zustandes, in welchem noch eine unverhältnißmäßige Vertheilung des Uebels stattfindet. Es gibt eine Strafe, die nichts mehr mit der Gesammtstrafe, mit der Erblichkeit des Bösen und des Uebels zu thun hat, sondern rein persönlicher Art ist, wenn nämlich auch die Schuld eine rein persönliche geworden ist. Hier erst also kann die Strafe sich in genauer Proportion zur Schuld verwirklichen.[1]

3. Der Tod hat nach dem N. T. mehrere Stufen. Die Sünde selbst ist innerlich angesehen als Abbrechen der Gemeinschaft mit dem Urquell des Lebens schon eine Art von Tod,[2] ihre Kehrseite ist, daß sie Uebel ist, denn mit der Sünde hat der Mensch das Princip der Auflösung oder des Todes in sich aufgenommen und daher hat *θάνατος* auch die Bedeutung des geistlichen Ersterbens. Aber durch die Sünde wird überhaupt die Einheit des menschlichen Organismus wesentlich verletzt, und so ist die zweite Folge der Sünde die Sterblichkeit, durch welche der Mensch der Nothwendigkeit der Auflösung des Bandes zwischen Seele und Leib anheimfällt, die erst mit der Sünde selbst aufgehoben wird.[3] Aber von diesem leiblichen Tod, durch den die Seele ihres Organs entkleidet wird vermöge der für sie nun unwiderstehlichen Macht der gottgeordneten Gesetze des bloßen Naturlebens, gibt es noch einen nicht durch physische Nothwendigkeit gesetzten Fortgang zu einer weitern Stufe, welcher der zweite Tod heißt,[4] einen Tod zweiter Potenz, der etwas Geheimnißvolles hat, jedenfalls Resultat des abschließenden Gerichtes ist, und den Untergang in Ohnmacht und Trümmerhaftigkeit zu bedeuten scheint. Zu diesem zweiten Tod führt aber weder schon die Sünde im Allgemeinen, noch die nothwendige Sterblichkeit. Diese beiden lassen der göttlichen Langmuth noch eine Stelle. Die definitive Entscheidung der strafenden Gerechtigkeit wird erst vermittelt durch die entschiedene Verwerfung der vollkommenen Offenbarung seitens der Person. Diese Offenbarung ist die der sühnenden Liebe. Wie von dieser Liebe die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe und die Strafwürdigkeit anerkannt wird,[5] so wird auch durch sie die göttliche

[1] Gal. 6, 5. 2 Kor. 5, 10.
[2] Vgl. Matth. 8, 22. Kol. 2, 13. Ephes. 2, 1. 5. 5, 14.
[3] Röm. 5, 12 f. 6, 21—23.
[4] Offenb. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8.
[5] Röm. 3, 25—28. Gal. 3, 13. Matth. 20, 28.

Gerechtigkeit, sowohl bei den Gläubigen als auch bei den Ungläubigen, zur vollen Offenbarung gebracht.

## B.

## Die kirchliche Lehre.

### § 87 b.

**Mit der heiligen Schrift stimmt die Lehre der Kirche im Allgemeinen überein, nur daß sie ihrer Lehre von der Erbsünde gemäß die Persönlichkeit gegenüber der Gesammtsünde und Strafe zu wenig in Betracht zieht.**

**Conf. Aug. II. XVII. Apol. 58. Anglicana 9. Heidelberg. Kat. 10. Gallicana 10. Bohemica 4.**

1. Die Kirchenlehre erkennt mit der H. Schrift nicht bloß Uebel als naturnothwendige Folgen des Bösen, sondern auch den Zusammenhang derselben mit Gottes Gerechtigkeit oder ihren Charakter als Strafe an, sie verweilt aber ganz analog ihrer Lehre von der Sünde fast nur bei der Erbsünde oder der Strafe des Geschlechts, von welcher Christus erlöst habe,[1] und behandelt den Unterschied des Gattungsmäßigen und des Persönlichen noch nicht eingehender, sondern spricht nur unbefangen das Bewußtsein aus, daß Gottes Ungnade und die Strafe überhaupt sich auf den sündigen Gesammtzustand der Menschheit, wie auf die einzelnen Sünden des Einzelnen beziehe.[2] Doch verbinden die Symbole noch selbst hiermit den Satz, daß die Gläubigen von jeder Verurtheilung und Strafe frei sind. Auch der Tod ist für sie nicht mehr Strafe.[3]

2. Die nachreformatorische Zeit schon des 17. Jahrhunderts macht zwischen der persönlichen und der Gattungssünde in dem Maß, als sie sich von dem absoluten Decretum entfernt, wenigstens in Bezug auf die Reprobatio

[1] Doch wird im Gegensatz zur kathol. Lehre von den Satisfactionen für die Sünden nach der Taufe die Kraft der Erlösung auch auf die actuellen Sünden ausgedehnt, nur daß diese wieder in zu ausschließlichem Zusammenhang mit der Erbsünde gehalten bleiben.

[2] Scot. III. Dordr. III. F. C. 641, 13: poenae peccati originalis, quas deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt: mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales, spirituales, temporales atque aeternae aerumnae et miseriae, tyrannis et dominium Satanae etc.

[3] Apol. 86. 125. 194. Renatis et in Christum credentibus nulla est damnatio. Ueber die Lehre Späterer, wie des B. Menzer s. o. S. 168.

einen bestimmteren Unterschied (vgl. oben § 83). Im 18. und 19. Jahrhundert aber wird der Tod von Manchen als bloße Naturnothwendigkeit betrachtet, die Nothwendigkeit des Zusammenhangs zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und dem Strafübel durch sog. Besserungstheorien gelockert oder geleugnet, die Strafe selbst in eine bloß subjective Vorstellung verwandelt oder lediglich das Böse als seine eigne Strafe bezeichnet. Aber das Böse ist Gegenstand der Strafe und das zu Bestrafende darf nicht mit der Strafe selbst vermischt werden, wenn nicht unethische Verflüchtigung des Strafbegriffs in den des Uebels drohen soll. Auch hier zeichnet sich dagegen Kant durch ein kräftigeres Bewußtsein vom Bösen und seiner nothwendigen Strafbarkeit aus.[1]

## C.

## Dogmatische Erörterung.

### § 88.

**Die Nothwendigkeit der Strafe des Bösen ist in der Gerechtigkeit des heiligen Gottes begründet (I, §§ 24. 25). Sie verwendet dazu sowohl die gute Naturordnung als des Menschen eigenes Wesen, aber so, daß sie durch die physischen und psychischen Uebel, welche gottgeordnete gerechte Folgen des Bösen sind, auf ein höheres, ja absolutes Uebel, die göttliche Ungnade oder den Zorn Gottes hinweist. Diese Ungnade richtet sich nicht bloß auf die Sünde, sondern auch auf die Sünder und schließt eine Vergebung auf Kosten der Gerechtigkeit als sittlich unmöglich aus. Gleichwohl wird durch den göttlichen Zorn die Liebe nicht ausgeschlossen, sondern wie derselbe innerlich angesehen an ihm selber heilige Liebe zum Guten ist und bleibt, so will Gott den Stachel aller Strafe, das unselige Gefühl seiner gerechten Ungnade in einen Antrieb verwandeln, die Befriedigung der Gerechtigkeit durch Versöhnung zu suchen und die göttliche Gerechtigkeit legt keine Nothwendigkeit auf, noch Erlösungsfähige verloren gehen zu lassen; wohl aber sind alle von Adam Geborenen nicht bloß der Befreiung von der Sünde, sondern auch und vor Allem von der Schuld und Strafe, d. h. sie sind der Versöhnung bedürftig.**

[1] Vgl. Ueber die Straftheorien I, 287 f.; Kant, A. v. Rosenkranz X, 168 ff.

1. Für die Begründung der Strafe, d. h. des Uebels als eines Verhängnisses der göttlichen Gerechtigkeit ist auf die Gotteslehre zu verweisen, wo die sogenannte absolute Straftheorie begründet wurde.[1] Pantheismus und Determinismus können folgerecht Strafe im strengen Sinn nicht annehmen, sondern nur logische oder naturnothwendige Folgen von Solchem, was ihnen für böse gilt. Aber auch Andere haben Bedenken gegen den Begriff der göttlichen Strafe. Einmal metaphysische. Nähme man die biblischen Ausdrücke von der göttlichen Strafgerechtigkeit nicht bildlich und gäbe man der göttlichen Strafe eine mehr als subjective Bedeutung, so käme man, wird gesagt, dahin, in Gott selbst eine Veränderung zu setzen, weil seine Ungnade nicht bloß ein verändertes Verhalten gegen den Sünder bedinge, sondern auch auf eine veränderte Gesinnung Gottes gegen den Sünder hinweise. Gott müsse daher vielmehr wie in sich, so im Verhältniß zu den Menschen als unwandelbar und ewig sich selbst gleichbleibend gedacht werden.[2] Allein gerade weil Gott ethisch unveränderlich ist, kann er nicht die Bösen und die Guten gleich behandeln oder ansehen. Er würde gerade in seinem innersten, ethischen Wesen veränderlich, wenn er zwar das Gute in sich mit dem Eifer seiner heiligen Liebe umfaßte, aber dagegen gleichgültig wäre, wie die Menschen sich zu dem Guten verhalten, das unbedingten Anspruch auf Geltung in der Wirklichkeit macht.[3] So ist

[1] I, § 24, 6. S. 286 ff. § 32, 4. S. 440. Ritschl irrt, wenn er die Idee göttlicher Strafgerechtigkeit aus der bürgerlichen und staatlichen Gerechtigkeit ableiten will. Gerade umgekehrt auch die Gerechtigkeit im Staat hat nach Vernunft und H. Schrift religiösen und sittlichen Ursprung und wäre ohne diesen principlos, lediglich eudämonistisch.

[2] Man beruft sich dabei gern auf Matth. 5, 45, eine Stelle, welche für die Sünder göttliche Langmuth aussagt, aber nicht das Gute und Böse der Gerechtigkeit Gottes gegenüber indifferenziren will. (I, § 32, 4. S. 443 f.).

[3] Würde das Ethische gleichgiltig gegen die Wirklichkeit gedacht, so wäre es selbst nur spiritualistisch, gleichsam gespenstisch vorgestellt: es bliebe bloß guter Gedanke, oder Gedanke des Guten, dem alle Kraft fehlte. Es wäre nicht einmal gute Gesinnung, denn diese zielt mit innerer Nothwendigkeit auf die Wirklichkeit. Da es aber nach Objectivirung verlangt, so kann ihm nicht gleichgültig sein, ob es Geltung in der Wirklichkeit hat. Ja es muß auch beanspruchen, die Macht über das Physische zu sein oder zu werden; als schlechthin ohnmächtig demselben gegenüber wäre es auch mit sich selber im Widerspruch und müßte auf den Anspruch verzichten, die oberste Macht, die Macht auch über die Allmacht zu sein (I, § 26 S. 299 § 32, 4. S. 442).

Gottes Ungnade gegen das Böse und die Bösen nur die nothwendige Selbstbehauptung seines heiligen Wesens und seiner ethischen Unveränderlichkeit allem Wechsel in der Welt gegenüber.

Ebensowenig kann man aus ethischen Gründen, d. h. aus Gottes Güte und Liebe den Schluß ziehen, daß Gott nicht könne strafen wollen, weil es Gott fremd sei, ein Uebel oder Wehe zuzufügen. Es gibt vielmehr keine Liebe in Gott, überhaupt keine wahre Güte, die nicht vor Allem gerecht wäre. Haßte Gott nicht das Böse, so liebte er auch nicht das Gute, wäre in ihm nicht das Feuer der ὀργή gegen das Böse, so wäre in ihm auch nicht die heilige Flamme der Liebe; in dem Eifer gegen das Böse erhält sich die Reinheit der Liebe zum Guten. Oder sollte Gott zum Weltzweck nur eudämonistisch das sinnliche Wohlbefinden der vernünftigen Geschöpfe auch im Widerspruche mit dem Guten und Heiligen machen können? Das wäre auch für den Menschen entwürdigend. Daß er kann gestraft werden, ist ein Zeichen seiner höheren Bestimmung.[1]

Daß das Ethische das Ziel der Welt bleiben muß, geben nun Andere zu, aber sie wollen nur Strafe zur Besserung anerkennen, und die Zufügung von Strafübeln auch seitens der menschlichen Gesellschaft als gerechtfertigt ansehen, sofern ihre Frucht die Besserung ist. Allein da wäre der menschlichen Freiheit wegen über die Unsicherheit nie hinaus zu kommen, ob es richtig sei, zu strafen oder vielmehr weitere Wohlthaten zu erweisen, weil auch sie bessern können. Sagte man aber: für Gott liege offen und sicher vor, was die endliche sittliche Entscheidung des freien Menschen sein werde, so würde, wenn Strafe lediglich für den Zweck der Besserung berechtigt wäre, sich ergeben, daß gerade die hartnäckigen Sünder, von denen Gott voraussähe, daß eine bessernde Wirkung bei ihnen nicht eintreffe, straflos bleiben müssen. Will die Besserungstheorie nicht principlos bleiben, sondern dem Gefühl der Gerechtigkeit noch ein

[1] Wenn Schenkel u. A. Schleiermachers Satz: „Wir haben keinen Zorn Gottes zu lehren", einfach adoptiren, während sie doch, was Schleiermacher nicht thut, eine creatürliche Freiheit statuiren, so ist das auch logisch tadelnswerth, und sie berauben die göttliche Weltordnung des Gegengewichts gegen die gottfeindlichen freien Mächte, es sei denn, daß ihre Freiheitslehre doch wieder in einen Determinismus umschlage. Der Gerechtigkeit muß als ultima ratio die Macht zur Seite stehen, welche die innere Hohlheit und Lüge des Bösen zu offenbaren und dasselbe des angemaßten Scheines, die wahre Realität zu sein, entkleiden kann. Ohne dieses würde die Setzung einer freien Welt etwas Irrationales sein.

Recht lassen, so müßte sie sich schon daran halten: Nach unserer psychologischen Constitution sei es für uns eine Nothwendigkeit, mit der Sünde das Uebel als gerechte Strafe in Zusammenhang zu bringen. Meinte man nun dieses so: unsere psychische Constitution entspreche nicht der objectiven Wahrheit, oder einer göttlichen Nothwendigkeit, sondern erzeuge nur eine subjective, täuschende Vorstellung von einem Zusammenhang des Uebels mit unserer Sünde, so würde mit der Erkenntniß der Täuschung der Begriff der Strafe schlechthin aufgelöst, und selbst jene psychologische Nothwendigkeit wäre wieder nur eine scheinbare. Es muß also gerechtigkeitshalber zugestanden werden, was wir behaupten: unsere von Gott stammende Constitution sei so geartet, daß die Besserung nicht eintreten könne ohne Erfahrung entsprechender Uebel oder doch ohne Anerkennung der Strafwürdigkeit des Bösen, und das führt schon dazu, daß in der That der Zusammenhang zwischen der Sünde und der strafenden Gerechtigkeit ein enger und objectiver sei. Die wirkliche Anerkennung der Strafwürdigkeit enthält bereits die Anerkennung der objectiven Bedeutung der Gerechtigkeit und Strafe.

Nun sagen aber endlich Andere: „Das Böse muß bestraft werden, aber es ist seine eigene Strafe, und damit ist der Gerechtigkeit genügt. Einer anderen bedarf es nicht." Ist hierbei die Meinung die, die Sünde, das Strafbare, sei selber auch die Strafe, so ist die Frage, wofür wird gestraft, wenn die Sünde selber die Strafe sein soll? [1] Die actuelle Sünde oder das Böse als Schuld ist offenbar nicht Strafe, sondern verwirkt Strafe. Allerdings ist Folge der actuellen Sünde auch Sünde, ein böser Zustand, und dieser, oder das sittliche Elend, ist auch Strafe, nämlich als Unfreiheit oder Knechtschaft. Aber auch diese ist erst Folge der mit Schuld beladenden actuellen Sünde, die nicht an ihr selbst schon Strafe ist. Falsch und gefährlich ist es, absolut und losgerissen von actueller Vergangenheit und Zukunft den Satz hinzustellen, Gott strafe das Böse damit, daß er es mehre. Weder der Anfang des Bösen, die Thatsünde, noch überhaupt das Böse, sofern es böse Lust

[1] Dieser Auffassung nähert es sich, wenn die Gottesferne zugleich als Sünde und als Strafe behandelt wird, zumal wenn Gott als dem Menschen mit seiner Liebe ewig gleich nah gedacht wird. Da schwindet das, was Strafe in der Gottesferne sein könnte, zur bloßen irrthümlichen Vorstellung zusammen, erzeugt durch die subjective Gottentfremdung.

und nicht Elend ist, ist Strafe, vielmehr strafbar. Die Strafe der Sünde durch Sünde ist niemals Gottes unmittelbare That oder Selbstzweck, sondern Wirkung der gottgesetzten für das Gute bestimmten Natur. Auch ist jener Satz deshalb unrichtig, weil nicht das Böse gestraft wird, sondern die Bösen und ebenso wenig das Böse sich selber aufhebt. Mit dem Satz: das Böse sei seine eigene Strafe, muß man, wenn er einen Sinn haben soll, meinen: der Böse werde gestraft durch das Böse als Ursache von naturnothwendigen Wirkungen, welche Uebel sind. In der That, wer kann leugnen, daß der Böse den Seelenfrieden des Gerechten nicht genießen kann, daß geistige Schwäche und Zerrüttung die Folgen des Bösen sind, daß z. B. die sinnliche Sünde durch Mißbrauch nothwendig auch den Leib verderbt? das Alles ist nur die logisch und physisch nothwendige Folge davon, daß des Menschen Natur für das Gute bestimmt ist, und durch das Böse eine ihm schädliche Verkehrung erfährt. Aber durch die natürliche Nothwendigkeit dieser Folgen darf die Anerkennung einer göttlichen Strafe dabei nicht deistisch ausgeschlossen werden. Denn woher ist diese natürliche Ordnung? Wollte man auch die Strafe nicht auf den lebendigen Gott der Fürsehung beziehen, so stammt doch schon die Constitution der physischen und geistigen Natur, durch welche naturnothwendig diese Strafe eintritt, von Gott, der sie im Einklang mit seiner Gerechtigkeit geordnet hat. Er hat aber von seiner Schöpfung sich nie zurückgezogen, sondern wohnt ihr lebendig inne. Dazu kommt, Gott kann das Gute, das er selbst ist, nur so schlechthin lieben und wollen, daß er in mißfälliger Reaction und Ungnade das Unheilige von sich stößt, nicht aber dasselbe ungestört neben dem Guten beläßt, als wäre dieses verträglich mit seinem absoluten Gegentheil. Das Gute muß, so gewiß es allein das unbedingt Nothwendige ist, das Böse auszuscheiden trachten, damit die Welt dem Guten gehöre, für das sie bestimmt ist. Nun sagt man zwar, das könne geschehen durch Ueberwindung des Bösen, aber dazu bedürfe es nicht der Strafe. Allein einmal kann (wie gezeigt) Keiner sich wahrhaft bessern, ohne seinem Gewissen Recht zu geben, das ihn als strafwürdig bezeichnet. Indem ferner Gott eine freie Wesenclasse schuf, gab er ihr die Macht, das Reich des Guten zu stören, setzte er seinen Willen der möglichen Mißachtung aus. Das konnte aber un-

beschadet seiner Majestät, wie unserer creatürlichen Stellung und absoluten Verpflichtung nur geschehen, wenn Gott zugleich dem Bösen die strafende Gerechtigkeit entgegensetzt. Das Gute, sein Sieg über das Böse, kann nicht auf dem Wege des Zwanges bewirkt werden. Der Mensch kann sich dem heiligen Gott und den Mitteln der Heiligung widersetzen, ja sein Gewissen abstumpfen, mithin kann die Ehre des Guten nicht allein auf Ueberwindung des Bösen durch Heiligung gestellt werden, sondern dem Bösen gegenüber muß sicher das Negative, aber auch Unerläßliche vorbehalten bleiben, daß das Gute seine abgewiesenen Ansprüche auf den Menschen wenigstens durch Strafe geltend mache. Es lautet nun: Willst du das Gute nicht, so kannst du nicht gezwungen, aber gestraft werden. Der Schlag, den das Böse gegen das Gute führt mit mißbrauchten Mitteln des Guten, verlangt, wenn das Gute nicht ohnmächtig ist, den unentfliehbaren Gegenschlag des Guten, das sich und seine Ehre nur dadurch sicher behaupten kann, daß ihm und nicht dem Bösen der Arm der Allmacht zu Gebote steht, daß die Macht und Realität, die das Böse sich anmaßt, ihm genommen und es derselben wie der Lust entkleidet wird, deren Schein es um sich nahm, um seine Hohlheit zu verdecken. Gesetzt auch, jener Gegenschlag gegen den Bösen, wodurch er mißbrauchter Lebensgüter beraubt wird, brächte es um keinen Schritt in Besserung des Sünders weiter; es läge schon in der Strafe für sich nicht bloß etwas schlechthin Berechtigtes, sondern ein Gut, weil sie die bleibende absolute Verbindlichkeit des Guten auch trotz der Widersetzlichkeit auf die einzige noch übrige Weise offenbart und die Festigkeit der guten Weltordnung documentirt.

2. Inhalt der Strafe mit ihren Arten. Die Strafen sind einmal physische Uebel bis zum leiblichen Tod, wohin auch alle desorganisirenden Wirkungen der Sünde gehören. Sie reichen auch in das psychische Gebiet hinein; denn die menschlichen Kräfte befinden sich nicht gleich gut im Bösen wie im Guten, sondern reiben sich auf bis zur Lähmung. Ursprünglich hochbegabte Menschen können durch ein Leben in sündiger Leidenschaft wie zu ausgebrannten Vulcanen werden. Eine teleologische Weltansicht muß anerkennen: wäre keine Sünde, so bliebe auch das mögliche Uebel niedergehalten.[1] In dem physischen Uebel ist

[1] Arbeit und Anstrengung behielten auch so ihre Stelle; sie sind kein Uebel.

wenigstens eine Reaction der guten allgemeinen Weltordnung und der der Welt eingepflanzten Logik gegen das Böse enthalten.[1] Ebenso findet aber auch eine Reaction der moralischen Natur als Gegenschlag gegen das Böse statt. Dahin gehört in dem Einzelnen selbst das böse Gewissen, seine Anklage und Verdammung. Ferner die moralischen Kräfte, die in der Gesellschaft und Geschichte wirken; besonders auch die von Gott gestiftete Ausübung der Gerechtigkeitspflege im häuslichen und staatlichen Leben, welche in Gottes Namen zu handeln sich bewußt sein soll und der Erhaltung eines menschenwürdigen Daseins dient.[2] Aber zu dem Gericht, das die gute Weltordnung selbst durch ihre physischen und moralischen Kräfte geschichtlich vollzieht, kommt nothwendig noch die göttliche Ungnade mit Allem, was sie in sich schließt, Vorenthaltung der Gottesgemeinschaft, des Friedens und der Seligkeit. Die Ungnade Gottes ist die oberste Quelle aller anderen möglichen, gottgeordneten Strafen, aber sie selbst ist auch etwas für sich und zu diesen ein besonderes weiteres Moment. So gewiß die Gottesgemeinschaft noch ein besonderes Gut ist neben der Harmonie des Menschen mit sich selbst und der Welt, so gewiß ist die göttliche Ungnade, die dem Sünder das göttliche Wohlgefallen entzieht, mit ihm in Spannung steht, und ihn mit einem Banne oder Fluch belegt, noch ein besonderes, ja das oberste und wichtigste Moment der Strafe. Wir können sie die im engern Sinn göttliche Strafe nennen. Die andern Arten der Strafe sind ihre Ankündigungen oder Ausflüsse.

3. Die physische, die moralische und die im engern Sinn göttliche Strafe sind nun aber noch in ihrem Verhältniß zu einander zu betrachten. Sie sind zum Zusammenwirken geordnet. Die Strafe wäre

Auch Schleiermacher vertritt § 82 den Zusammenhang alles Uebels mit der Sünde. Der Sünde als Gesammtthat des Geschlechts entspreche das Uebel als Gesammtstrafe, was Ritschl III, 308. 311 mit Unrecht tadelt. Bei teleologischer Weltanschauung ist solcher Tadel nur möglich, wenn man nach Kant'scher Art einer naturlosen Ethik huldigt und die Beschaffenheit der Natur nicht danach bemißt, was sie dem Geiste bei seinem normalen Zustand leisten könnte und würde, sondern lediglich danach, ob sich der Geist trotz ihrer Hemmungen in seiner Erhabenheit behaupten könne, was keineswegs Weltüberwindung ist.

[1] Ueber den Zusammenhang der Logik und der Mathematik mit der Gerechtigkeit ist oben geredet I § 24 S. 278.

[2] 1 Mos. 9, 5. 6. Röm. 13, 1 ff.

nichts Ethisches, sondern nur ein physischer Vorgang, ein Unfall, ja es fehlte das Empfindlichste und ihre innere Bedeutung bliebe verborgen, wenn der Mensch nur ein Uebel erführe, ohne daß durch dasselbe normaler Weise die Saiten des sittlichen Selbstbewußtseins angeschlagen würden, so daß in dem innern Forum die Uebel auf die Sünde und Schuld bezogen werden. Andererseits ist der Mensch nicht bloß auf Selbstbestrafung im Gewissen angelegt. Die Stimme desselben bliebe den gröbsten Verfälschungen ausgesetzt, wenn nicht auch die Naturordnung Bundesgenossin des Gewissens wäre. Vollends das menschliche Gericht erreicht nicht einmal in seinem beschränkten Gebiete alles Strafbare. Das nun ist das Kunstwerk der göttlichen Strafgerechtigkeit, welches die menschliche nur unvollkommen nachzuahmen vermag, daß sie die innere, ideale oder geistige, und die reale, physische Seite der Strafe zum Zusammenwirken geordnet hat, wenn auch beide nicht immer gleichzeitig auftreten. Der Mensch selbst muß nach der guten göttlichen Ordnung beitragen sich zu strafen, denn der Ankläger, Zeuge und Richter der bösen That ist ihm in ihm selbst bestellt und dadurch wird der Schlag mehr als ein Unfall oder Uebel, dem man sich durch Kunst oder Klugheit entziehen kann; er wird, was er an sich ist, auch für den Menschen subjectiv, Strafe, und hat daran seinen geistigen Stachel. Andererseits damit nicht der Mensch das Gewissensgericht erstickе durch Selbstrechtfertigung oder durch Anzweifelung des Gesetzes, so müssen die physischen Uebel (mit Einschluß der socialen), die aus der Sünde sich entwickeln, den sicheren Sinn immer wieder wecken und so den Thron des Gewissensgerichts befestigen helfen. Wie aber endlich schon die physischen Uebel den ernüchterten Sinn auf Gott zurückführen als den lebendigen Urheber und Erhalter dieser Weltordnung, so weist auch das anklagende und strafende Gewissen durch sich auf Gott zurück. Im Schuldbewußtsein, das weiß der Mensch recht wohl, hat er es nicht bloß mit sich selbst und dem Unfrieden in sich, überhaupt nicht mit einem rein subjectiven Verhältniß zu thun, sondern er wird hingewiesen auf ein objectives Verhältniß Gottes zur Sünde und Schuld. Und das Gewissen wie das Gottesbewußtsein sagt nicht, daß Gott das Böse ewig vergeben habe, oder als Unwissenheit ansehe. Schon das Verwerfungsurtheil des Bösen durch das Gewissen ist nicht etwas bloß

Subjectives, sondern durch das Gewissen, das ein Mitwissen mit Gott ist, wird Gottes Urtheil kund, es ist darin auch Gottes Stimme. Ebendaher sagt auch das Gewissen nicht: sein Tadel sei die einzige Strafe etwa zusammen mit den physischen Folgen des Bösen, in welchen der gute Naturzusammenhang sich behauptet, sondern in dem Gewissensurtheil ist auch das Bewußtsein von einer Schuldverhaftung enthalten.[1] Es ist darin etwas Divinatorisches, auf die Zukunft Weisendes mitgesetzt, ein „Erwarten des göttlichen Gerichts".[2] Der Sinn des Spruchs des Gewissens ist: weil es in höherer Vollmacht das „Schuldig" ausspreche, so sei auch die göttliche Ungnade Gegenwart und die Strafwürdigkeit vorhanden, die Strafe aber, welche komme, gerecht. Damit tritt schon innerlich der Strafzustand ein, das Urtheil ist schon wie gefällt. Die Ungnade Gottes schwebt über dem Verurtheilten.[3] Er fühlt sich schon verhaftet, gebunden in den Fesseln der Furcht, in Lebensverringerung.[4] Kann daher gleich eine Zeit lang durch die Lüge der Sünde der Strafzustand verleugnet und das Bewußtsein der göttlichen Ungnade vergessen oder erstickt werden: es kommt die Zeit, wo die Lüge zerstört und die Ungnade so offenbart wird, daß sie auch von dem Sünder nicht mehr kann geleugnet werden, und wo die auf Erden zunächst nur beginnende Strafvollstreckung ihr trostloses Ende erreichen muß, wenn nicht eine Umwendung zum Bessern eintritt.[5]

Anmerkung. In dem Erörterten ist auch über den Streit, ob es nur natürliche oder auch sogenannte „positive Strafen" gibt, die Antwort enthalten.[6] Der Gegensatz selbst ist schief gestellt. Bei „positiven Strafen" wurde an willkür-

[1] Röm. 3, 19.

[2] Hebr. 10, 27 ἐκδοχὴ κρίσεως Röm. 2, 16.

[3] Joh. 3, 36: ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ αὐτόν.

[4] Röm. 8, 10. 15. 3, 5. 19. Daß das Gewissensurtheil auf Gott zurückweist, ja von ihm Kraft und Recht empfängt, ist einerseits das Innerste und Schwerste der Strafe, andererseits aber auch die Begründung dafür, daß, wenn Gott die Schuld vergeben hat, das Gewissen kein Recht zur Fortsetzung seiner Anklage auf Strafe hat.

[5] Das wird mit der göttlichen φυλακή oder φρουρά, κόλασις αἰώνιος angedeutet 1 Petr. 3, 19. Matth. 5, 25.

[6] Eine andere alte Eintheilung ist die zwischen poena sensus und poena damni, von welchen die letztere nur die Vorenthaltung von Gütern bezeichnet, durch welche die Glückseligkeit gesteigert wird, die erstere die Zuordnung von schmerzlichen Uebeln.

lich von Gott verhängte und außerhalb der Wirkungen des Naturzusammenhangs stehende Strafen gedacht, die natürlichen aber wurden nicht zugleich auf den die Weltordnung stiftenden und erhaltenden Gott zurückgeführt, sondern als Werke der Natur ohne Gott betrachtet. Beides ist falsch. Wir haben die natürlichen auch als Gottesordnung anzusehen und die göttliche Strafe hat nichts von Willkür an sich, sondern entspricht dem unveränderlichen heiligen Wesen Gottes, wie der Idee des Menschen. Nur das kann man sagen, daß die Erfahrung der göttlichen Ungnade als solcher im Innern unmittelbare Erfahrung der göttlichen Strafe ist, während die physischen und moralischen Strafen nur mittelbar göttliche sind.[1]

4. **Das Maß oder die Stufen der Strafe** sind im Allgemeinen durch das Maß der vorhandenen Sünde und Schuld bestimmt, die zunächst Gesammtsünde und Gesammtschuld ist. Ihnen entspricht das Uebel in der Welt, wenigstens so, daß das Uebel als Gesammtstrafe nicht das Maß der Sünde übersteigt. An diesem Gesammtübel, das zugleich Strafe ist, nimmt Jeder Theil, der in den Kreis der Menschheit eintritt, wie es sich auch mit seiner persönlichen Schuld verhalte. Die physischen und socialen Uebel haben ihren relativ selbständigen Verlauf, der nicht in jedem Moment von der gegenwärtigen Sünde oder Schuld des Einzelnen abhängt. Die Naturseite des Menschen und die geistige haben zwar der Einheit der Welt gemäß eine teleologische Bezogenheit auf einander, aber auch eine relative Selbständigkeit gegen einander. Die Naturseite vom Gesetz der Nothwendigkeit beherrscht, wenn sie Verderbniß erfahren hat, setzt diese Störung fort nach ihrem

[1] Das Böse vermag die gute Ordnung in und außer uns, die sociale und die physische zu stören, und daß diese Störungen in der objectiven Welt, die als Uebel auf uns zurückwirken, den Charakter der Strafe tragen, sagt das einfache Bewußtsein mit Sicherheit aus und das wird dadurch nicht aufgehoben, daß auch diese Uebel in dem göttlichen Haushalt wieder dem Reich des Guten als Uebungs- und Reizmittel dienen können. Denn sie leisten das mit Erfolg nur, wenn eine höhere sittliche Kraft gewonnen wird, die sie selbst nicht verleihen. Ohne die sündige Schwäche der sittlichen Kraft und ohne die durch das Böse in die Welt getragene Störung oder Unnatur würde die Natur ein williges Organ für die Herrschaft des Geistes und die Verwirklichung des Sittlichen in ihr sein. Aber auch da ist noch wirkliche Strafe und nicht bloß irrige Verwandlung eines subjectiven Gefühls vom Uebel in ein Strafgefühl zu sehen, wo durch unsere Sünde in der objectiven Welt zunächst nichts geändert und keine zuvor nicht dagewesene Hemmung für uns bereitet, sondern nur ein Mißverhältniß unserer Kraft zu der an sich guten Natur eingetreten ist. Denn der uns störende Widerstand, den die objective Ordnung entgegensetzt, bringt durch Wirkung unserer Sünde für uns ein nicht bloß eingebildetes, sondern wirkliches Uebel mit sich, das um seiner Beziehung zu dem Bösen in uns willen und vermöge der sachentsprechenden, gerechten Weltordnung Strafe ist.

eigenen Gesetz: während der Geist sich der zwingenden Wirkung seiner Vergangenheit oder des Gattungslebens entziehen und einen neuen besseren Anfang machen kann. Daraus ergibt sich aber: der Antheil an diesem Uebel kann nicht bloß durch das Maß der Sünde und Schuld des Einzelnen bestimmt sein, folglich ist auch diese nicht nach jenem Antheil meßbar. Sogar die Erblichkeit hat, wie bei der Sünde, so noch mehr bei dem Uebel ihre Stelle. So ergibt sich in Beziehung auf die Vertheilung des Gesammtübels an die Einzelnen eine mit der Schuld derselben nicht proportionirte Ungleichheit, woran sich zu allen Zeiten Zweifel an Gottes Gerechtigkeit angeschlossen haben, und wodurch uns ein Problem vorgelegt ist.

Bei dieser ungleichen Vertheilung hat zwar kein einzelner Sünder das Recht, sich über widerfahrenes Unrecht zu beschweren; denn keiner kann beweisen, daß ihm im Verhältniß zu seiner Sünde zu viel geschah. Aber relativ im Vergleich zu Andern findet allerdings eine Disproportion statt, die dem Walten einer reinen Gerechtigkeit in der Welt zu widersprechen scheint, und da gerade die Besseren durch die Feindschaft der Welt gegen das Gute regelmäßig viel zu leiden haben, so sind die Frommen des A. Ts. durch diese Disproportion in große Bedrängniß und Anfechtung gefallen.[1] Die Lösung hat auch hier wieder erst das N. T. gebracht, indem es den vorchristlichen Zustand, wie in Beziehung auf die Sünde und Schuld, so auf die Strafe als provisorischen verstehen läßt. Denn **erstens** zur göttlichen Gerechtigkeitspflege ist nicht die sofortige Ausgleichung von Werth und Schicksal erforderlich. Die Gerechtigkeit Gottes bezieht sich schließlich auf des Menschen Gesammtwerth, und nach dieser Seite entspricht es ihr, daß sie dasjenige Gericht, welches der persönlichen Schuld und Sünde ganz adäquat sein wird, sicher dann, aber nicht früher eintreten läßt, wenn sich persönliche Sünde und Schuld definitiv festgestellt haben. Wie die anfangs unkenntlich gemischte Masse der persönlichen und der Gesammtsünde und Schuld (§ 82 f. S. 161 ff.) erst seiner Zeit zur Scheidung gebracht wird, so wird mit dieser Scheidung sich auch die bestimmte Scheidung zwischen persönlicher und Gesammtstrafe vollziehen. Wie der entschiedene Unglaube, und er allein sicher, die Sünde ist, die nicht als bloße Wirkung der Gattungssünde betrachtet werden kann,

[1] Vgl. Psalm 73, das Buch Hiob, die Sprüchwörter und den Prediger Salom.

so ist die Strafe dieses Unglaubens, die Verdammniß die einzige Strafe, die sicher von der Gesammtstrafe des Geschlechtes auszunehmen ist.

Sind wir so für das Ende zur bestimmten Erwartung einer schließlich vollkommenen Ausgleichung zwischen Werth und Schicksal gewiesen, so löst sich zweitens im Blick hierauf auch die noch übrige relative Disproportion während des Weltlaufs für den Gläubigen in Harmonie auf. Denn durch die vollendende Offenbarung ist es möglich, daß sämmtliche Uebel des vorchristlichen Strafzustandes in Segen verwandelt werden. Die Leiden, die unsere Väter „das heilige Kreuz" nennen, können von der Welt ablösen und zu dem Kreuz Christi ziehen; und das wirken sie bei denen, die das Gewissensgericht nicht hindern, sondern ihre Strafwürdigkeit anerkennen. Diese lassen aber auch alles Vergleichen des Neides oder Stolzes, wie die Isolirung von der Gesammtsünde. Die Nacht und die Angst der Leiden kann und soll ihnen zur Geburtsstätte des neuen und freien Menschen ausschlagen,[1] der im Gewissen los von der göttlichen Ungnade und daher auch von der Selbstverdammung die noch hinterstelligen Leiden, den Tod mit eingerechnet, in einen Grund geistiger Freude zu verwandeln vermag,[2] denn sie dienen der Ausläuterung und sind Geburtswehen. Sie waren ja nur durch die göttliche Ungnade Strafen; nun aber die Begnadigung der Person da ist, haben sie für diese den Charakter der Strafe und damit ihren Stachel verloren, selbst sie sind vielmehr zu einem Gut, zu väterlichen Züchtigungen oder einem Erziehungsmittel geworden.[3] — Es ist endlich wahr, der Christ hat durch den persönlichen Glauben den Kreis des natürlichen Gattungszusammenhangs durchbrochen, weiß daher auch von dem Gesammtübel des Geschlechts, sofern es Strafe ist, sich persönlich frei und steht ihm gerettet gegenüber; und gleichwohl wachsen ihm gerade durch die Liebe, dieses active wahre Gattungsbewußtsein, auch neue geistige Leiden besonders socialer Art zu. Aber diese Leiden durch Mitleid, durch die Theilnahme der barmherzigen Liebe an dem Elend der Brüder und der ungläubigen Welt sind heilige Leiden in

[1] Joh. 16, 19—22.
[2] Jac. 1, 2. Hebr. 12, 11.
[3] Hebr. 12, 5. 11. 1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9. Offenb. 3, 19.

der Aehnlichkeit Christi,[1] und Keiner, der sie wirklich trägt, beschwert sich über sie oder wünscht sie nicht zu tragen, so lange die Ursache dazu noch vorhanden ist. Denn diese Leiden sind Thaten, die in Geduld und Sanftmuth gebrachten Opfer sind die mächtigsten Hebel für die Förderung des Reiches Gottes und wie sie an sich wohl vereinbar sind mit dem Genuß des höchsten Gutes, dem Frieden Gottes und mit der Seligkeit der Liebe, so haben sie auch die herrlichsten Verheißungen.

So zeigen sich die Schwierigkeiten, die sich vom physischen Uebel und seiner Vertheilung in der Welt her ergeben, als lösbar, aber nur im Lichte der christlichen Gnade, durch welche auch hier, wie in der Lehre von der Sünde und Schuld das Verhältniß zwischen der Gattung und der Einzelpersönlichkeit sich lichtet, damit aber auch die göttliche Ordnung sich als harmonisch und gerecht ausweist. — Eine andere Disproportion im irdischen Weltlauf ist, daß die Strafe noch hinter der Sünde zurückbleibt. Aber auch dieses erklärt und ordnet sich. Die göttliche Ungnade ruht zwar auf allem Bösen, aber nicht gleichmäßig, wie das Böse selbst nicht gleich ist; es gibt eine Ungnade, die Fristen gewährt,[2] denn Gott hat keine Lust am Tode des Sünders. Dieses Ansichhalten (ἀνοχή) der göttlichen Gerechtigkeit ist auch nicht Willkür noch schwache Güte, geschieht nicht auf Kosten der Gerechtigkeit, sondern entspricht ihr. Ihr Gesetz liegt in dem positiv ethischen Ziel; daher muß sie nicht nothwendig sofort alle verdienten Uebel verhängen (§ 26 I, 297).

## Zweites Lehrstück.

### § 89. Uebergang von der Ponerologie zur Christologie.

**Zwar ist die strafende Reaction gegen das Böse in Gottes Gerechtigkeit als nothwendig begründet (§ 88), aber diese Nothwendigkeit läßt noch Raum für eine Offenbarung, die aus den Tiefen des ewigen freien Liebeswillens aufsteigend und das Recht der Gerechtigkeit anerkennend auf die ohne Erlösung verlorene aber noch erlösungsfähige Menschheit berechnet ist. Die neue und abschließende Offenbarung ist durch die Erscheinung Jesu Christi des Sohnes**

[1] Kol. 1, 24.

[2] 1 Mos. 18. Röm. 3, 25. 26. Apostelgesch. 17, 30. 1 Petr. 3, 20.

**Gottes und des Menschen in der Fülle der Zeiten und in der durch die Sünde bedingten Form dergestalt verwirklicht, daß in seiner Person die göttliche Gerechtigkeit und Liebe, wie sie in Gott ihre ewige Einigung haben, auch in der Welt trotz der Sünde zur vollkommenen Offenbarung und gegenseitigen Durchdringung gekommen sind.**

1. So wenig zu behaupten ist, daß nie und nimmer die Strafe zeitweilig hinter der Strafwürdigkeit zurückbleiben könne: im Gegentheil folgen namentlich die physischen Strafen nicht nothwendig der persönlichen Schuld als ein Aequivalent; so gewiß hat doch die Strafgerechtigkeit eine Nothwendigkeit und die Allgemeinheit der Sünde, die Gemeinschuld (S. 161) ist mit einem allgemeinen Strafzustand verbunden. Das wurde auch in großem Maßstabe offenbar schon in der vorchristlichen Welt. Sie war in Unseligkeit und Verderben, in äußerem und innerem Verfall noch mehr, als sie es wußte. An Stelle der früheren Lebenslust und Lebensfülle war ein Gefühl des Verwelkens und Alterns getreten, an Stelle der fröhlichen Sicherheit des Daseins ein Gefühl der allgemeinen Vergänglichkeit, neben der Furcht vor dem Tode verbreitete sich der Wunsch, nie geboren zu sein, so daß der Tod als der Güter höchstes gepriesen ward.[1] So herrschte das Gefühl des Elends bis zum Verzagen, und darin war reale Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. — Im hebräischen Volk war durch das feste Gesetz das Bewußtsein der göttlichen Gerechtigkeit reiner vorhanden, da war die Beziehung des Elends auf die Sünde häufiger, verbunden mit Mehrung desselben durch das Schuld- und Strafbewußtsein. Auch hier war das Gefühl der nahenden Auflösung verbreitet, wenn nicht aus der Nacht und Winterzeit unseres Geschlechts durch das Licht von oben ein neuer Frühlingstag hervorbräche. Aber ähnlich wie mit der vorchristlichen Zeit, verhält es sich noch jetzt mit Jedem in seinem vorchristlichen Stand. Denn wenn er nur zur Klarheit des religiösen und sittlichen Selbstbewußtseins gelangt ist, den Contrast zwischen seiner Wirklichkeit und seiner Bestimmung lebendig fühlt, findet er sich im Elend und im Verderben, ja in einer auf einen Strafzustand zurückweisenden Unseligkeit, woraus die Erlösung anders nicht zu finden ist, als durch die selige, wunderbare Gottesthat der Erscheinung Jesu Christi. Wir müssen uns nun aber noch bestimmter

[1] Nägelsbach, Nachhomerische Theologie d. griech. Volksglaubens 1857 Abschn. VII.

vergegenwärtigen, daß und warum anders als durch sie die Erlösung nicht möglich war. Wir betrachten daher zuerst anthropologisch das Bedürfniß dieser Gottesthat und gehen dann zur theologischen Darlegung davon fort, daß sie ihre Möglichkeit bez. Nothwendigkeit in Gott selber hatte.

2. Durch die Strafe für sich würde es mit der Menschheit nicht besser werden. Verbliebe es bei dem Zustand, worin sie ist, der Verflechtung in die Gesammtsünde und Schuld, sowie in die Gesammtstrafe, woran Jeder auch durch eigne Schuld Antheil erhält und woran zugleich das Vorgefühl künftigen Strafübels schließt,[1] so bliebe sie ewig ohne Erlösung von ihrem Elend und Verderben, wie ohne Befreiung von der Schuld. Denn erstens ist der Strafe nicht die Kraft gegeben zu sühnen oder zu bessern. Sühnen heißt die Gerechtigkeit befriedigen und die Ungnade in gnädige Gesinnung umwandeln. Allein so lange die böse Zuständlichkeit nicht gebrochen ist, bleibt mit ihr der Quell immer neuer Strafwürdigkeit, gesetzt auch das Frühere wäre durch Strafe gebüßt. Die böse Zuständlichkeit aber kann durch Strafe allein nicht gebrochen werden. Strafe kann anregen, sich zu guten Vorsätzen aufzuraffen, aber diese haben nicht die Macht über den Grund der Seele. Der Apostel bezeichnet solche Wollungen als ein hoffnungsloses Ringen, gleichsam als ein Schütteln der Ketten des Gefangenen.[2] Und der Grund ist leicht erkennbar. Wahre Besserung verlangt nicht bloß Enthaltungen, sondern positive Liebe, die vom Urquell der Liebe, von Gottes Geist kommen muß. Nun ist aber die Sünde Trennung vom göttlichen Lebensquell, und das Strafbewußtsein erfüllt mit Scheu, Mißtrauen, Furcht vor Gott. In des Menschen Macht steht es auch nicht, den göttlichen Lebensquell sich wieder zu eröffnen. Dagegen hat der gute Vorsatz den Feind im eigenen Haus. Dem besseren Willen steht entgegen die niedrige Neigung, ein fleischlicher Wille. Und da der Mensch eine wenngleich gespaltene, Lebenseinheit ist, so wird der das Böse nicht wollende Wille von dem natürlichen, fleischlichen gelähmt, und so wird immer wieder der Nachdruck der besseren Vorsätze entkräftet. Aber der bessere Vorsatz, den die Strafe erwecken

[1] § 88.
[2] Röm. 7, 15 ff.

kann, ist außerdem noch nicht rein, und das ist mit eine Ursache seiner Kraftlosigkeit. Das Gute wollen, um die Strafe zu vermeiden, ist noch nicht Liebe zum Guten oder zu Gott. Die Anerkennung der Strafwürdigkeit ist gut und zur Besserung nothwendig, aber das Bewußtsein derselben oder der göttlichen Ungnade wirkt Furcht,[1] und Furcht ist der Liebe entgegengesetzt. Würde das Gefühl der Strafe nicht durch Strahlen der Gnade ermäßigt, so müßte es verdüstern, widerwillig gegen Gott und unleidsam gegen die Strafe machen, die für sich zum Anzweifeln der Güte Gottes, der Verbindlichkeit des Gesetzes und der Schuld führen kann. Entkleidet der positiven ethischen Eigenschaften steht dann vor dem verfälschten Bewußtsein Gott wie eine feindliche Macht, wie ein finsteres Fatum.[2]

Nun straft zwar zweitens Gott nicht sofort so, daß mit der Sünde das Uebel sich deckte, er ist langmüthig und trägt die Welt auch noch als sündige. Er gibt auch der sündigen Welt noch Zeichen seiner Liebe.[3] Er stellt durch göttliche und menschliche Ordnungen der Sünde einen Damm entgegen: Gesetz, Drohungen und Verheißungen. Aber auch diese Langmuth bringt keine Erlösung; sie hält nur die Ausbrüche des Bösen auf.[4] Der Quell des Bösen, die allgemeine böse Zuständlichkeit bleibt; ja die durch das Gesetz bearbeitete nach innen gedrängte Sünde kleidet sich leicht in feinere geistigere Formen, wird aber durch Gebot oder Verbot weder geheilt noch versöhnt. Das Gesetz wird sogar mißbraucht: legale Erfüllung kann für die wahre Gerechtigkeit genommen werden und Stolz erzeugen; die Erkenntniß des Gesetzes kann falsche Einbildungen nähren. Dazu kommt, daß die Gerechtigkeit es bei dem nur provisorischen Zustand, der durch die göttliche Langmuth bezeichnet wird, nicht immer und ewig belassen kann.[5] Daher wäre die Langmuth Gottes, weil ohne Frucht zweckwidrig und unmöglich, wenn sie mit ihrer Schonung nicht vielmehr das Menschengeschlecht aufsparen und vorbereiten wollte für eine gründliche Heilung, die anderswoher als aus der bloßen, langmüthigen Erhaltung des sündigen Weltzustandes kommen muß.

[1] 1 Joh. 4, 18.
[2] Röm. 4, 15 ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.
[3] Matth. 5, 45.
[4] Gal. 3, 23. 4, 2.
[5] S. o. § 83. C. S. 174 ff.

Endlich aber kann auch die Sünde sich nicht selber ausleben, es kann mit dem Menschen nicht von selber besser werden, etwa dadurch, daß sie sich wie eine Krankheit erschöpft. Die Besserung kann kein bloß physischer Proceß sein. Zwar eine Art der Sünde mag von dem Menschen lassen, wenn die Kraft, die von ihr mißbraucht ward, erschöpft, und dadurch die Lüge der Sünde enthüllt ist. Aber damit ist eine gute Gesinnung überhaupt noch nicht gegeben. Das Böse bleibt, wenigstens innerlich, so lange noch Kräfte da sind, die es steigend zerrüttet, wenn nicht eine Gegenmacht eingreift, die so rettet, daß unter Tilgung der bisherigen Sünde und Schuld des Menschen innerster Wille sich von dem Bösen ab- und dem Göttlichen zuwendet. Die Sünde kann uns nicht helfen von Sünde.

So ist keine Hoffnung für den Menschen, wenn nicht vom Urquell des Guten her eine überwältigende siegreiche Kraft eintritt, die den unseligen Kreislauf durchbricht, der von Sünde zur Strafe, von Strafe und Gefühl der Strafwürdigkeit zu Mißtrauen und Verzweiflung und so in stärkere Sünde führt. In diesen Kreis sind wir gebannt, und können nicht aus ihm heraus, mit unsern ohnmächtigen Wollungen. Das Gesetz schließt diesen ehernen Kreis um uns, gut an sich, denn das Gesetz ist heilig recht und gut, wie ja auch die Strafe gerecht und an sich gut ist. Aber die Sünde bewirkt durch das gute Gesetz ein wachsendes Uebel, Mehrung der Sünde und den *θάνατος*.[1] Wir sind sündig, ohne Kraft der Selbsterlösung aus diesem Bann. Doch ist Eines geblieben, wir können rufen nach der Gottesthat der Erlösung, wir sind wie bedürftig, so der Erlösung noch fähig. Es ist kein Zwang da, der uns Verzweiflung an Gott und unserer Bestimmung aufnöthigt. Verzweiflung wäre praktischer Manichäismus. Die entgegengesetzte pelagianische Denkweise nimmt es leicht mit der Befleckung des zuständlichen Daseins, meint das Ich leicht losziehen zu können von dem Bann und Fluch der Sünde. Sie spiegelt eine Geschiedenheit des Ich von dem Bösen vor, die nicht da ist. Die manichäische dagegen setzt gar keinen Unterschied mehr, zwischen dem *ἔσω ἄνθρωπος*, dem Gefangenen und zwischen der Sünde, imaginirt eine Identität beider, die nicht vorhanden ist, eine absolute Geschiedenheit von Gott und dem Guten, wobei

[1] Röm. 5, 20. 7, 13.

die sittliche Aufgabe aufhören müßte. So führen beide zum gleichen Resultate, zum Fallenlassen der sittlichen und religiösen Bestimmung; der Pelagianismus so, daß er in Leichtsinn und Oberflächlichkeit die Aufgabe als wesentlich ohne Wiedergeburt lösbar oder gelöst ansieht, der Manichäismus so, daß er sie für unmöglich nimmt oder an die Stelle der Wiedergeburt des Menschen die Neuschaffung eines ganz anderen setzt. Das sind die beiden möglichen Extreme, durch welche aus der noch Rettung versprechenden Bahn herausgeschritten und die Wahrheit verleugnet wird, die auch dem Sünder noch zugänglich ist.[1] Hält er sich dagegen auf dieser Bahn der Wahrheit, praktisch beide Irrthümer meidend und dadurch das wahre Moment in Pelagianismus und Manichäismus combinirend,[2] so heißt das soviel als, er nimmt einerseits die Reue, andererseits das Schuldgefühl über sich. Diese beiden sind nämlich nicht identisch, sondern beziehungsweise entgegengesetzt. In der Reue hält der Mensch den Unterschied zwischen sich und der Sünde in der einzigen, ihm noch möglichen Weise fest. Er möchte das Böse nicht gethan haben, zieht sich also ideell oder wunschweise von demselben zurück und damit von dem manichäischen Irrthum. Durch das Schuldgefühl aber schließt er sich umgekehrt mit dem Bösen als dem seinigen, als einer ihm dennoch anhaftenden realen Macht zusammen, die trotz des besseren Wunsches und der Reue bestehe und Bedeutung habe, und das ist die Abweisung des pelagianischen Irrthums. Obwohl aber Reue und Schuldgefühl auf dem Wege der Wahrheit liegen und gleichberechtigt sind, so sind sie doch auch zusammen noch nicht die Erlösung, sondern je mehr sie sich erwecken und durchdringen, desto mehr sind sie nur deren schmerzliche Entbehrung. Sie können im günstigsten Fall nur in dem Ausruf des Apostels enden: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes![3]

3. Wie aber von Seiten des Menschen Besserung weder durch Strafe noch durch die bloße Langmuth Gottes, noch auch von dem sich Ausleben der Sünde zu erwarten ist, und hierin die negative Begründung der Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus liegt, so

[1] Joh. 3, 18 f.
[2] Vgl. Bd. I, S. 123 ff. S. 138 ff.
[3] Röm. 7, 24.

ist nun auch noch von Gottes Seite die ethische Begründung der neuen die alte Welt durchbrechenden Offenbarung zu erkennen. Ihre ethische Möglichkeit erhellt daraus, daß für Gott keine Nothwendigkeit da ist, die strafende Gerechtigkeit zur einzigen Gegenwirkung gegen das Böse zu machen nach dem Satz: Fiat iustitia, pereat mundus. So unverletzlich das Recht der vergeltenden Gerechtigkeit an sich sein mag, wie dem Bewußtsein jedes wahrhaft Bußfertigen eingeschrieben ist, unverletzlich auch für die göttliche Güte, so folgt daraus doch keineswegs ihre ausschließliche Herrschaft. Im Gegentheil gibt es keine Gerechtigkeit in Gott, der nicht die Liebe zu einem Reich des Guten und zu seiner Verwirklichung einwohnte (I, 297). So lange nun noch Erlösungsfähigkeit im Geschlecht vorhanden ist, so lange bleibt die göttliche Thätigkeit nicht müßig, die Ehre und das Reich des Guten zu verwirklichen, und läßt das Feld nicht der strafenden Gerechtigkeit allein. Erlösungsfähig aber sind nicht bloß Einzelne vor Christus, sondern, wie früher gezeigt, das Geschlecht, schon weil die Sünde des definitiven Unglaubens vor der vollendeten Offenbarung nicht begangen werden konnte.[1] So ist also die Liebesthat noch möglich, welche die Sünde tilgt und die Menschheit vollendet. Sollte diese Liebesthat der göttlichen Strafgerechtigkeit wegen nicht eintreten können und räumte die Liebe ihr das Feld, so hieße das, es sei überhaupt die strafende Gerechtigkeit zum Ende und Gipfel der Offenbarung Gottes bestimmt, also das Stehenbleiben bei dem Standpunkt des Gesetzes. Aber da Gott die Liebe ist, wenngleich nur heilige und gerechte, so hieße das eine von Gott als Liebe losgerissene und gegen deren Willen gekehrte Gerechtigkeit denken, durch welche Gottes Liebe gebunden und von ihrer noch möglichen, ja von ihr als Liebe gewollten, absoluten Offenbarung zurückgehalten würde. Haben wir früher die Besserungstheorien verwerfen müssen, weil die Ehre und Selbstbehauptung des Guten eine reale Offenbarung der Gerechtigkeit an den Sündern fordert und nicht durch Abfall von ihr, oder durch Relaxation und Suspension derselben die Geltung des Gesetzes gefördert werden kann, so ist jetzt die andere Seite hervor zu kehren. Und dazu bedarf es nur, den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu Ende zu denken, um auch den Punkt zu ersehen, wo die vollendende Offenbarung der göttlichen Liebe

[1] S. o. § 83 S. 172 ff.

in das Reich der Gerechtigkeit einsetzen kann, ja wo von der Gerechtigkeit selbst diese Offenbarung gleichsam erwartet und bejaht wird, wie wir später umgekehrt sehen werden, daß die Gerechtigkeit durch die vollendete Liebesoffenbarung zu ihrer eigenen vollen Verwirklichung gelangt.

Um den vollkommenen Einklang der Gerechtigkeit und der neutestamentlichen Gnade Gottes zu erkennen, kommt Alles darauf an, zu sehen, wie Gottes Gerechtigkeit selber über ihre Erweisung als strafende, auf die sie nicht verzichten kann, hinausweist und zur Erwartung einer noch höheren treibt, wie aber auch andererseits diejenige Offenbarung, die wir die vollendete Liebesoffenbarung mit Recht nennen, gerade auch das Recht der strafenden Gerechtigkeit hütet und zur Wirklichkeit bringen hilft. Ueberall verkündet in der That die H. Schrift solchen heiligen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Gnade, die völlige Ungebrochenheit und Unverletztheit des Gesetzes durch das Evangelium, aber auch daß Gott nicht ein Anderer zu werden brauchte, um der Gott der Gnade zu werden und daran durch das Gesetz seiner Heiligkeit nicht behindert war, daß vielmehr schon in der Zeit des Gesetzes, ja vor Grundlegung der Welt mit der Offenbarung seines heiligen Willens auch die vollendende Offenbarung oder die Sendung des Sohnes beschlossen war. Am einfachsten und doch schlagendsten ist dieser Einklang der Gerechtigkeit und Liebe Gottes dadurch ausgedrückt, daß bei dem Uebergang vom A. zum N. T., von der Oekonomie des Gesetzes zu der der Liebe für dieses Neue der solenne Ausdruck wieder nur der der „Offenbarung der Gerechtigkeit“ ist, also nicht etwa die Liebe an die Stelle der Gerechtigkeit gesetzt, sondern das Evangelium selbst unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, aber der jetzt erst vollendeten Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gestellt wird. Dafür war das Wort des Evangelisten unter den Propheten bereits ein Vorgang gewesen.[1] An diesen Sprachgebrauch hat der Herr selbst angeknüpft, z. B. in der Bergrede,[2] besonders aber hat Paulus dies durchgeführt, wie auch der Begriff, der die christliche Gnade in ihrem Centrum be-

[1] § 26. I, S. 309 f. § 32. S. 438 ff. Jes. 32, 16. 17. 33, 5. 41, 10. 42, 1—6. 21. 45, 23—25. 46, 12 ff. 48, 18. 51, 1—8. 53, 11. 54, 14. 17. 56, 1. 58, 2. 8. 59, 16 vgl. auch Jer. 23, 6. 33, 16 u. s. w.

[2] Matth. 5, 6. 10. 20. 6, 33. 13, 43. 25, 37—46. Luc. 10, 29 f. 16, 15. 18, 9. 14. Joh. 17, 25.

zeichnet, die Rechtfertigung, hierauf beruht.[1] Die Meinung hiervon hat die evangelische Kirche am klarsten erkannt, wenn sie das Heil in Christo damit bezeichnet, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei. Daß das Heil so oft aus Gottes Gerechtigkeit abgeleitet wird, soll den Menschen nicht irgend einen Rechtsanspruch auf das Heil zugestehen und wäre es auch nur auf Grund der freien gnädigen Verheißung, sondern der Grund davon ist: die gesetzgebende und strafende Gerechtigkeit erschöpft den biblischen Begriff der Gerechtigkeit noch nicht (§ 26. I, 309 f.), sie sind nur unvollkommene Manifestationen der Gesammtgerechtigkeit Gottes überhaupt. Das zeigt ein Blick in ihren tieferen Grund. Sie wurzelt nicht in göttlicher Willkür, sondern in Gottes Liebe und Eifer für das Heilige, Gute, das wieder Gott selbst ist.[2] Dieser Eifer will auch eine gute Welt als Offenbarungsstätte seiner ethischen Herrlichkeit und verlangt alle die Erweisungen, die der Verwirklichung des Guten in der Welt dienen. Aber diese Erweisungen schreibt die Schriftsprache oft wieder der göttlichen Gerechtigkeit zu, die also auch als mittheilende, schöpferische gedacht ist. Gott ist auch darin gerecht, nämlich sich selber gerecht oder entsprechend, daß er von der Forderung zur Gabe und Mittheilung an die sie Verlangenden fortschreitet. Es zielte auch schon die gesetzgebende Gerechtigkeit auf die Verwirklichung des Gesetzes, die durch die mittheilende Offenbarung in den lebendig Empfänglichen zu Stande kommt. So ist das Evangelium, diese Gabe, Verwirklichung und Bestätigung des von Anfang an Gewollten.[3] Ja, auch die Art der Verwirklichung des Gesetzes durch das Evangelium verwickelt sich in keiner Weise in Widerspruch mit dem Gesetz, auch nicht dem der strafenden Gerechtigkeit. Durch Erfüllung des Gesetzes in jeder Beziehung (seitens Christi) ist die Bahn zum Evangelium eröffnet. Ebenso ist die Gnade oder Begnadigung im Evangelium nicht Leugnung der Strafwürdigkeit noch des Rechtes der Gerechtigkeit, sondern, wie seiner Zeit erhellen wird, ihre stärkste Bejahung, was sich besonders darin zeigen muß, daß das Evangelium entweder die Gerechtigkeit im Menschen zu verwirklichen oder zum Gericht reif zu

[1] Röm. 1, 16. 17. 3, 21. 22. 26. 5, 19. Gal. 3, 11. 2 Kor. 5, 21 vgl. Hebr. 10, 38. 1 Joh. 1, 9. 2, 1. 29. 3, 7.

[2] S. o. I, § 32 S. 439.

[3] Röm. 3, 31. 8, 1—3. Das Sittengesetz bedarf zur Verwirklichung auch der ὑπακοή gegen den νόμος πίστεως. Röm. 1, 5. 3, 27. 4, 14 ff. 9, 31.

machen dient. So bleibt auch in der Liebesbeweisung Gott sich selber gleich und gerecht. Sein heiliger Wille tritt im Evangelium nicht schwächer, sondern nur noch energischer hervor als in der Gesetzgebung.

4. Die schöpferische neue Offenbarung, welche den Kreis des alten, natürlichen Lebens durchbricht, um uns zu Kindern Gottes zu machen, ist die Menschwerdung Gottes in dem Sohne. Ihre Nothwendigkeit als Vollendung der Offenbarung hatte im Allgemeinen schon der erste Theil der Glaubenslehre darzuthun, welcher als undenkbar nachwies, daß nicht die Menschheit schon von Anfang geschaffen ward, um vollendet zu werden, daß aber hierzu Gottes-Gemeinschaft, innere und äußere Bezeugung oder Offenbarung Gottes gehört, von deren Vollendung daher die des Menschen bedingt ist. Die Vollendung der Selbst-Offenbarung Gottes aber ist nichts anderes als Menschwerdung Gottes. Wozu kommt, daß die Vollendung der Menschheit von Anfang an die Idee des vollkommenen Organismus in sich schloß. Darum können wir uns auch die Vollendung der Menschheit, ihre Bestimmung zum vollkommenen geistigen Organismus gar nicht denken, ohne den, der als Gottmensch geeignet war, ihr Haupt zu sein und sie der Vollendung zuzuführen. Die Idee Christi, des Gottmenschen, oder der Rathschluß der menschwerdenden Liebe Gottes reicht zurück bis in die Gründe der Welt, welche nicht bloß durch den λόγος, sondern auch auf den menschwerdenden λόγος geschaffen ist.[1] Derselbe, zu dessen Ebenbilde die Menschheit geschaffen ward, ist allein im Stande, nachdem es verdorben war, es wieder herzustellen gemäß dem innigen Bande, das ihn mit der Menschheit verknüpft.[2] So wenig diese Nothwendigkeit der Menschwerdung physischer Art ist, vielmehr begründet in Gottes freier Liebe (auf die kein Mensch einen Rechtsanspruch zu erheben hat) ebensowenig ist die göttliche Freiheit Willkür oder ihr Machtgebrauch Zufall. Vielmehr ist die freie göttliche Liebe weise und der Entwurf des Weltziels wie der Vermittelungen desselben ist so geartet, daß er dem göttlichen Wesen gemäß ist, welches darin sich befriedigt und genug thut. Durch die Sünde wird wie gezeigt (§ 61. I, 640) die Menschwerdung nach einer neuen Seite nothwendig und ist mithin

[1] Kol. 1, 16.

[2] So Irenäus.

in gleichem Maß, als dies der Fall, noch mehr begründet, da sie jetzt als das einzige Mittel erscheint, wie unter Festhaltung der Bestimmung des Menschen der gesetzgebenden und vergeltenden Gerechtigkeit wie der Liebe Gottes kann Genüge geleistet werden. Sie entspricht zugleich der mittheilenden schöpferischen Gerechtigkeit Gottes, wie die Prophetie sie verkündet.[1] Daß nur von Gott die Hülfe kommen kann, das weiß auch das reine Gefühl der Sünde sehr wohl; daß nur eine Vertretung des Menschen bei Gott durch eine gottgeschenkte Mittlerschaft und insofern durch Gott selbst gelten und das anklagende Gewissen stillen kann, das spricht besonders schön jenes Wort Hiobs[2] aus: O setz' ein Pfand! Vertritt Du mich bei Dir! Wer ist, der sich verbürgte, mir zur Hand?

[1] Vgl. Jer. 23, 6.

[2] Hiob 17, 3 vgl. Jes. 38, 14 und Ps. 49, 8 (nach Gesenius Erklärung).

# Das christliche Heil.

## Erster Hauptabschnitt.

## Die Lehre von Christo.

### I. Die biblische Lehre von Christo im Allgemeinen.

### A. Altes Testament.

§ 90.

**Die Offenbarung des N. T. bahnt sich in dem alten theils im Großen durch die ganze theokratische Anstalt, theils im Einzelnen von der Idee Gottes und des Menschen aus an. Wird im A. T. auch nicht die Idee der Menschwerdung Gottes selbst erreicht, so wird doch der Messias verheißen als Sproß Jehova's oder als Immanuel, d. h. als die Vollendung der Offenbarung, wie als Sproß Davids und als der gerechte Knecht Gottes, d. h. als die Vollendung der Menschheit. Er wird geschaut als die Gottessendung zur Stiftung des ewigen Bundes, als Gründer und Haupt des Gottesreiches, das die theokratischen Aemter durch Macht, Weisheit und heilige Liebe zur Vollkommenheit und geeinigten Darstellung in sich bringt.**

Literatur: Umbreit, Der Knecht Gottes 1840. Oehler, Der Knecht Gottes und A. T. Theologie 2 Bde. 1873. 74; die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit 1854. H. Schultz, Die Theologie A. T. Hengstenberg, Christologie des A. T. A. 2. 1854/55. u. s. Geschichte des Reiches Gottes im A. T. 1876. Hofmann, Weissagung und Erfüllung 1844; Ders., Schriftbeweis I, 84—163. Ewald, Glaubenslehre, zweite Hälfte 1874. S. 57—90 (Die Schöpfungsmächte); S. 303—403 (Der Weg zu Gott durch Christus u. s. w.); Ders., Die Lehre vom Wort Gottes 1871. S. 131 ff.

1. Man darf allerdings nicht bloß im jüdischen Volk die Anbahnung der vollendeten Offenbarung sehen, welche Menschwerdung ist. Alle Religionen streben mehr oder minder, bewußt oder unbewußt, der Idee der Gottmenschheit zu, sei es, daß sie wie die orientalischen Religionen von Gott ausgehen und Incarnationen der Gottheit annehmen, oder daß sie wie besonders die occidentalischen vom Menschen ausgehend eine Gottwerdung in den Heroen sehen.[1] Aber freilich, da es an einem festen, der Idee der Heiligkeit entsprechenden Gesetze außer Israel fehlte, so waren die Vorstellungen von dem menschwerdenden Gott oder dem zum Göttersitz emporsteigenden Menschen zu wenig ethischen Charakters. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen war nach beiden Seiten nicht sittlich vermittelt, also nur unmittelbar natürlicher, daher vermischender Art und blieb, wie eine vorzeitige Blüthe, unfruchtbar. Anders im A. T. Dasselbe scheint bei der bestimmten Unterscheidung Gottes und des Menschen der Idee der Incarnation ferner; aber hier gerade bereitet sie sich vor, nämlich auf ethischem Grunde. Sie bahnt sich hier schon im Ganzen und Großen der Theokratie real und ideal an, sofern im Gesetz und Cultus wie in der Prophetie schon ein Leben Gottes in und mit Israels Geschichte anfing. Hat gleich auch bei den Heiden Gott sich nicht unbezeugt gelassen, so ward doch die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen erst in Israel zum Bunde, zum festen stetigen geordneten Verhältniß. Die Gemeinschaft hatte hier vermittelt durch ausscheidende Auswahl ein fortschreitendes Wachsthum, dessen frühere Stufen typisch und weissagend eine höhere, ja die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit ankündigten.

Gehen wir zum Einzelnen über, so ist eine theologische Entwicklungsreihe von einer anthropologischen zu unterscheiden. Zur

[1] Vgl. I, §§ 65. 66.

vollkommenen Durchdringung kommen freilich beide erst in der Erfüllung.

2. In der ersten Linie liegen die Theologumena von dem heiligen Geist, dem Geist Gottes, von dem Wort und von der Weisheit, sowie von dem Maleach.[1] Der Geist Gottes ist nicht bloß als intellectuelles und sittliches, sondern auch als metaphysisches und physisches Princip gedacht, mithin als schöpferisch und als göttliche Mittheilung.[2] Er kommt als eine höhere Macht über den Menschen, ihn überwältigend aber zugleich über sich erhebend, indem in mannigfacher geschichtlich aufgestufter Weise Gottes Geist mit dem Menschen sich vermählt und Princip alles Guten, besonders aller Virtuosität innerhalb der Theokratie wird. Während aber der Geist ein der Welt immanentes, göttliches Princip ist, so steht dagegen das Wort Gottes (oder Gott als sprechender in dem Wort) dem Menschen objectiv gegenüber. Die Geschichte des Gottesbegriffs im A. T. beginnt nicht mit der Weisheit, wie die hellenische Philosophie seit Anaxagoras mit dem νοῦς — der göttlichen Vernunft — sondern wesentlich verschieden von dem idealistischen Hellenismus wird im Hebraismus begonnen mit dem Realprincip, dem schöpferischen Machtwillen,[3] als dessen Offenbarungsform oder Medium das Sprechen, das Wort gedacht wird. So hat das Wort דָּבָר λόγος wie ῥῆμα zunächst realistische Bedeutung, ganz gemäß dem Grundcharakter beider Testamente, der die historisch realen Gottesthaten zu seiner Grundlage hat.[4] Das Wort nun als Realprincip ist nicht hypostatisch als ein gesprochenes von Gott dem sprechenden unterschieden; es ist auch nicht eine besondere Seinsweise Gottes; nicht Gott selbst heißt Wort noch das Wort Gott, denn Gott spricht noch nicht sich, sein innerstes Wesen, sondern einzelne Gedanken. Und auch die Welt heißt im A. T. nicht Wort Gottes (obwohl das an sich sein könnte), sondern unter Wort ist zu verstehen der von dem persönlichen Gott zur Weltschöpfung gesprochene Befehl, es ist das Machtwort, durch das die Welt ward.

[1] Vgl. oben I, § 28 S. 331—335 (Trinitätslehre).

[2] 1 Mos. 1, 2. 2, 7 vgl. Ps. 104, 29. 30.

[3] 1 Mos. 1, 3.

[4] Dieser Gesichtspunkt muß auch für die Erklärung des johann. λόγος als maßgebend festgehalten werden.

Daher ist dieses Wort nicht wieder selbst sprechend.[1] Das Wort ist nicht für sich seiendes, substantielles Wesen, sondern das Sprechen ist nur als vermittelnde Function oder Werkzeug gedacht.[2] Etwas anders mußte sich aber die Sache schon durch die Offenbarung des Gesetzes gestalten. Dieses ist nicht mehr bloß momentanes Mittel oder Action des Schaffens und Befehlens, sondern das Product des göttlichen Sprechens ist nun ein Göttliches, in kosmischer Wirklichkeit. Das Gesetz, das selbst wieder ein Wort Gottes ist und heißt, ist ein festgehaltenes, der Welt einverleibtes Wort; Göttliches ist damit ein Bestandtheil ihrer Geschichte geworden. In dem Worte der Gesetzesökonomie gelangt das Sprechen des heiligen, gerechten Gottes, und ihr geistlicher Inhalt mit seiner absoluten Teleologie zu bleibender Objectivität in der Welt. In dem Gesetz ist also schon eine Objectivirung des ethischen Willens Gottes in der Welt enthalten, wenngleich nicht in persönlicher Form, vielmehr in nur erst ideeller Bedeutung als das sein sollende Göttliche, so jedoch, daß diesem Ideellen seine Realität in persönlicher Form nichts weniger als gleichgültig ist. Dieses Ideelle fordert gerade eine neue, andere Existenz in den Personen. Zunächst freilich bringt das Wort der alttestamentlichen Oekonomie nur ein höheres Wissen (Weisheit), denn es fehlt ihm noch die Wirklichkeit, die es sucht. Doch beginnt mit dem persönlichen Wissen schon die Existenz des Gesetzes in der Intelligenz der Personen, und die mit dem Gesetz engverbundene Prophetie verheißt auch die Wirklichkeit des Gesetzes in dem Willen des Volks, zunächst in dem gerechten Knecht Gottes (s. u.). Da das Princip dieser menschlichen Weisheit die göttliche sein muß, so geschah es naturgemäß, daß auf diese Weise aus dem Worte Gottes, das in den Gesetztafeln und im Gesetzbuch ein objectives, im Wissen vom Gesetz ein subjectives Weltdasein durch Gott erhalten hatte, sich das Theologumenon von der Weisheit hervorbildete.

Die חָכְמָה hat einmal eine Beziehung zur Natur; sie ist ausgegossen über die Creaturen, sie ist ihr Formprincip mit weisen Zwecken, das der Welt einwohnt, die der Schöpfung eingeborene Vernunft, während das Wort das die Existenz setzende Machtwort ist. Aber außerdem wird die Weisheit Gottes

[1] Ps. 33, 6—9.

[2] So Ps. 107, 20. Buch d. Weisheit 16, 12. Jer. 23, 29.

auch auf das Gesetz bezogen und hat so ethische Bestimmtheit, absolute Teleologie. Der Ort ihrer kosmischen Wirklichkeit ist nicht bloß die Natur, sondern auch das Gesetz[1] in Israel, subjectiv die Seele des Frommen.[2] Um das neue Princip, das mit der Weisheit gewonnen ist, besonders hervorzuheben, wird sie von Gott überhaupt unterschieden, der Unterschied aber konnte dann kaum anders als durch das räumliche Bild des Nebengottseins (אֵצֶל) ausgedrückt werden,[3] womit jedoch nicht kann gesagt sein wollen, daß sie nicht in Gott, ja daß nicht Gott selbst die Weisheit sei. Mit der messianischen Idee wird aber weder im A. T. noch in den Apokryphen das Theologumenon von der חָכְמָה verknüpft, wohl aber im N. T. findet sich diese Anwendung und Fortbildung.[4] Dagegen arbeiten die Sprichwörter an dem Probleme der Theodicee oder daran, durch die חָכְמָה den Einklang der guten Naturordnung in der Schöpfung mit dem offenbarten heiligen Willen Gottes, also zwischen dem Schöpferwort und dem Gesetzeswort zu erkennen. Die Gewißheit wird festgehalten, daß der dem Gesetz Entsprechende ein harmonisches Dasein, das „Leben", zu erwarten habe. Denn der Schöpfer und Gesetzgeber ist Einer, und der Ernst des Gesetzgebers ist auf reale Geltung des Gesetzes gerichtet. Die Lösung des Problems der Theodicee, die das Buch Hiob findet, enthält die Erkenntniß, daß es ein Leiden gebe zum Besten der Welt, und zwar ein unverhältnißmäßiges, darin gerade die reine Liebe zum Guten sich bewähre und offenbare, und das daher eine Auszeichnung sei: eine Erkenntniß, die der messianischen Idee von dem leidenden Knecht Jehovas zu Gute kam. Die Sprichwörter enthalten das noch nicht, wie sie auch nicht die Gewißheit aussprechen, daß das Gesetz seine Verwirklichung in der Welt finden werde. Das geschieht erst in der Prophetie; und damit verbindet sich die weitere Erkenntniß, daß eine neue Gottesthat eintreten müsse, die dem Guten, dem Wort des Gesetzes, das nur erst ideale Existenz in der Welt hat, auch die Realität hinzufügt. Die Prophetie kehrt immer bestimmter die realistische Seite des „Wortes"

[1] Nach Sir. 24, 12. 13. 32 u. flg. (das Gesetzbuch).

[2] Weish. 7, 22—29, sie werden durch die Weisheit zu Gottes Freunden und Propheten.

[3] Sprichw. 8, 22—31.

[4] Luc. 7, 35. 11, 49. 1 Kor. 1, 24 und der johanneische Prolog, wo der λόγος, der als Idealprincip (φῶς) V. 4 bezeichnet war, V. 14 Fleisch wird.

wieder hervor, indem sie, statt bei dem Bund des Gesetzes stehen zu bleiben, die Vollendung des Bundes und der Offenbarung durch eine neue schöpferische Gottesthat verkündigt.[1] Sie erreicht auch die Erkenntniß, daß die schöpferische Vollendung der Offenbarung, obwohl sie dem Ganzen gilt, geschehen werde durch eine gottgegebene Person von centraler Bedeutung, in der alle Gaben des Gottesgeistes ihren Einheitspunkt erhalten, den Messias.[2] In ihm ist Gott mit uns.[3] Er ist Sproß Jehovas wie Davids, entstammend dem Bunde zwischen Jehova und seinem Volke,[4] als einer Ehe; und die Frucht dieser Ehe, der Messias, wird selbst wieder als der persönliche Bund, als die persönliche Einigung des Volkes und Gottes dargestellt.[5]

Endlich kommt der Maleach Jehovas hier in Betracht, der, wie früher gezeigt (I, 333), nicht bloß einen creatürlichen Engel, sondern auch eine Theophanie, eine Sendung Jehovas bezeichnet[6], finde sie nun in sachlicher oder persönlicher Form statt. In ihm ist Jehovas Name oder Offenbarung und er heißt auch Angesicht Jehovas, weil das Angesicht das Innere offenbart, und die Person repräsentirt.[7] Messianisches ist in all diesen Stellen noch nichts, aber für die messianische Idee wird der Maleach später als Bundesengel verwendet, und das Kommen desselben in der messianischen Zeit mit dem Kommen Jehovas selber identificirt.[8] Mit dem Maleach, der ein sichtbares Zeichen

[1] Jer. 31. Ezech. 37, 11. 19. Jes. 55, 11. Joel 2.

[2] Jes. 11, 2. 42, 1.

[3] Jes. 7, 14. 8, 8. 10.

[4] Jes. 4, 2. 11, 1. Sach. 3, 8. 6, 12. Jer. 23, 5. Hos. 2, 19. 20. Mich. 5, 1. 2. Jes. 7, 14. Israel ist die gebärende Jungfrau, die Tochter Zions.

[5] Jes. 42, 6. 49, 8.

[6] 1 Mos. 16, 7. 18, 2 3. 48, 16. 2 Mos. 3, 2. 23, 20. Jos. 5, 13. Richter 2, 1. 6, 11. 13, 3.

[7] 2 Mos. 23, 21. 33, 14. Das kann an εἰκών erinnern. Nicht bloß Aeltere, wie Tertullian, sehen in dem Maleach den Sohn Gottes, der in seinen Erscheinungen Vorspiele der Menschwerdung vollbracht habe, sondern auch Neuere. — Eine etwas andere Wendung desselben Gedankens ist es, wenn der Maleach, besonders der Bundesengel mit einer ewigen Menschheit Christi combinirt wird. Dahin gehören Barth, Der Engel des Bundes, Sendschreiben an Schelling 1845; Brandtsche Schullehrerbibel zu Joh. 17, 5; Fr. K. Keerl, Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Basel 1866, S. 208 ff. 230 ff.; Bartels, Ansichten eines Freundes der Bibel- und Naturbetrachtung 1871.

[8] Maleachi 3, 1.

der Gegenwart Jehovas ist, hängt das spätere Theologumenon von der Schechina oder Jekara, im N. T. δόξα[1] zusammen, womit die Herrlichkeit, der Lichtglanz um Jehova her bezeichnet wird.[2]

Obwohl im Bisherigen Ansätze zu einer Unterscheidung Gottes, der offenbart wird, von Gott als Medium der Offenbarung enthalten sind, so ist doch damit die Gottmenschheit des Offenbarungsorganes noch nicht ausgesprochen. Vom metaphysischen Wesen des Messias ist überhaupt sehr wenig die Rede, aber doch weist vieles von dem Angeführten auf eine übermenschliche Erscheinung zur Vollendung des messianischen Reichs, auf ein wirklich vollkommenes Sein Gottes in dem vollendenden Offenbarer. Hierher gehört besonders, daß der Messias als der Wunderrath, Gottheld, Ewigvater, Friedefürst bezeichnet wird.[3]

Anmerkung. Die Apokryphen lassen die innere Seite der messianischen Hoffnung fast gänzlich fallen. Das „Wort" des fordernden Gesetzes verbinden sie mit der Weisheit, aber bilden es nicht zu dem ethisch-schöpferischen Wort fort, das erst das Gesetz in das Herz pflanzt. Der Siracide sieht das Gesetz vielmehr als die letzte und höchste Offenbarung an, als das wahre Wort und die Weisheit.[4]

3. Die anthropologische Reihe. Hierher gehören die Begriffe Sohn und Knecht Gottes, in welche Begriffe auch die theokratischen Aemter einschlagen.

Daß Israel den hohen Namen Sohn Gottes trägt,[5] hat seinen allgemeinen Grund allerdings auch darin, daß Gott der Schöpfer des Alls ist. Der Schöpfer heißt auch Vater und insofern ist Gott auch Vater der andern Völker, was darin liegt, wenn Israel unter den

[1] Joh. 12, 41. 2 Petr. 1, 17.

[2] 2 Mos. 24, 15—18. 1 Kön. 8, 11. Matth. 18, 20 wendet Jesus ein Wort, das von der Schechina galt, auf sich an.

[3] Jes. 9, 6. Mich. 5, 1 bezeichnet, wenn auch nicht directe Präexistenz, doch die Continuität des göttlichen Rathschlusses von den Tagen der Urzeit bis zur Vollendung. Wäre Jes. 48, 16 a. b. wie 16 c. auf den Ebed als redenden zu beziehen (statt auf Jehova), so wäre der Sinn, der Knecht habe von Alters her zu Israel geredet und sei bei Gründung der Erde gegenwärtig gewesen (Geß, Person Christi S. 41). Aber 16 c. wird besser zu V. 17 als Wort des Propheten zu ziehen sein.

[4] Sir. 24, 31 ff. Bar. 3, 37. 4, 1 f.

[5] 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 14, 1. 32, 6. 18. Hos. 11, 1. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9. 20. Ein Name, den Hiob 38, 7 vgl. Luc. 20, 36 auch die Engel tragen.

Völkern der erstgeborne Sohn Gottes heißt.[1] Aber in dem Wort Erstgeborner liegt da wieder eine Auszeichnung. Es bezieht sich auf Israels besondere Würde von seinem Ursprung her. Gott hat dieses Volk in besonderem Sinne gestiftet.[2] Schon in Abraham hat er es zu seinem eigenthümlichen Volk erwählt, seine Existenz ruht auf einem besonderen Gottesgedanken. Durch dies Volk soll das Heil für die Welt kommen, und Gott hat es als sein Organ für diesen Zweck gedacht und gebildet.[3] Israel ist so Erstgeborner auch in dem Sinn, daß es die übrigen Völker herzuführen soll, damit auch sie Söhne des Allerhöchsten werden. Einen noch intensiveren Sinn gewinnt das Wort Sohn Gottes innerhalb der Theokratie bei den Amtsträgern.[4] Sie heißen sogar Götter,[5] weil Göttliches sich auf sie niedergelassen hat, wodurch sie Organe Gottes geworden sind,[6] nicht ihres Wesens, sondern ihres Amtes halber. Freilich vom theokratischen Amt wurde im A. T. die Person noch bei weitem überragt. Aber eben weil das Amt ein ewiger göttlicher Gedanke ist, der zur Verwirklichung des Heilsrathschlusses unerläßlich ist, so wird es erhalten für die Vollendung, der es zugeführt wird, und Davids Stamm ist es, an welchen sich diese binden will. So wird Davids Geschlecht als Sohn Gottes durch besondere Verheißung ausgezeichnet.[7] Mit Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, mit dem wahren königlichen Geist ausgestattet wird der Davidssohn, der immer bestimmter aus Davids Geschlecht sich als persönliches Hoffnungsbild heraushebt, ein allumfassendes ewiges Reich stiften, das Völkergericht vollziehen, den ewigen Frieden gründen und die Gottesfurcht zur allgemeinen Herrschaft bringen. Da wird auch das Priesterthum vereint sein mit dem Königthum[8] und auch der Geist der Prophetie wird in ihm sein, der Geist der Weisheit und des Rathes und der Gerechtigkeit.[9] Zum voll-

[1] Ps. 89, 28 ff. vgl. 2 Mos. 4, 22.
[2] Mal. 2, 10. 5 Mos. 32, 6. 18. Jes. 63, 16. Jer. 31, 9. 20.
[3] Mich. 4, 2. Jes. 2, 3 vgl. 1 Mos. 12, 3.
[4] Ps. 2, 7.
[5] 2 Mos. 21, 6. 22, 7. 8. Ps. 82, 6.
[6] Vgl. Joh. 10, 35 f.
[7] 2 Sam. 7. Ps. 89, 27 f.
[8] Ps. 110, Sach. 6, 13.
[9] Jes. 9, 6. 11, 2. 42, 1.

kommenen Reich des Königs, das ja Gottes Reich sein wird, gehört auch sein Segen für alle Völker, die allgemeine Verwirklichung der wahren Religion in Gerechtigkeit. Es wird die Zeit geweissagt, wo das Volk Gott dienen wird im Schmucke der Heiligkeit, wo auch die Heiden werden Söhne Gottes in Gerechtigkeit sein. Auch in diesem ethischen Sinn kommt das Wort Sohn Gottes vor.[1] — Die ethische Seite der messianischen Idee stellt sich aber besonders in dem Begriff des Knechtes Jehova's dar. Der Name „Knecht" ist einerseits niedriger als „Sohn", aber auf der andern Seite ist die ethische Beziehung damit mehr ausgedrückt. Er ist das Correlat zu dem Begriff des „Herrn", dessen Wille zu gelten hat. Das Wort hat daher seine unmittelbare Beziehung auf Jehova's Willen, wie derselbe im Gesetz aber auch in der Verheißung zusammengefaßt ist. Der Knecht ist Organ für beides, den gebietenden und verheißenden Willen Gottes. Dem Begriff des Knechtes entspricht der, welcher gemessen am Maßstabe des göttlichen Willens recht oder gerecht gefunden wird. Darum steht der Vollbegriff des Ebed im zweiten Theil des Jesaja in nächster Verbindung mit dem der Gerechtigkeit, der fordernden und der verheißenden, oder schöpferischen.[2] Zwar sofern er eine ehrenvolle Verpflichtung und Aufgabe aussagt, haben an dem Namen Knecht Gottes alle Israeliten Theil.[3] Im engeren Sinn aber tragen diesen Namen die Frommen und die Erzväter, Moses, David, Könige, Propheten, Priester.[4] Eine weitere entscheidende Aussonderung findet dann aber bei dem genannten Propheten statt. Israel, auch die Frommen und die Propheten in ihm müssen sprechen: unsere Gerechtigkeit ist wie ein beflecktes Kleid.[5] Darum wird Jehova, der eifert für die Gerechtigkeit, in der allgemeinen Untreue der Menschen sich selbst helfen. Wie er die Erde gegründet und die Quelle aller Offenbarung war, so will er selber die Gerechtigkeit auf Erden[6] pflanzen, hervorrufen den Knecht schlechthin, den Gerechten,[7] der des Volkes Wahrheit und Mitte ist und der als der

[1] Ps. 73, 15.

[2] S. o. I, § 26. S. 309. II, 243.

[3] Jes. 41, 8. 9 vgl. 42, 1—9.

[4] Jes. 66, 14. Ps. 102, 15. 135, 14. Auch die Engel Ps. 103, 21 heißen מְשָׁרְתִים wie auch Mose θεράπων heißt Weisheit 10, 16.

[5] Jes. 64, 6. 42, 18 f. 43, 22 ff. 46, 8. 48, 1.

[6] 51, 16.

[7] 53, 11.

persönliche Bund zwischen Gott und dem Volk das Volk vor Gott vertritt in stellvertretender demüthiger Liebe, in Leiden und Fürbitte, entkleidet der königlichen Herrlichkeit. Aber wenn er durch die Erniedrigung hindurch als der gerechte Knecht sich bewährt hat, wird er die gewissen Davidsgnaden zurückbringen,[1] mithin als göttliche Sendung auch Jehova bei dem Volk vertreten, auch die Heiden heranziehen zur Versöhnung und zum Heil, einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufführen,[2] wie das Gericht für alles Ungöttliche einleiten. Die messianischen Stellen dieser Art, indem sie in Leiden und Dulden die Erhabenheit und Würde des Knechtes verhüllen, haben eben darin ihre höchste ethische Bedeutung und gleichsam wiedergeboren ersteht so die königliche Herrlichkeit aus der Niedrigkeit.[3] Das Volk für sich hat nicht die Kraft, diesen Knecht aus sich zu gebären, sondern nur Gott selbst kann ihn geben.[4] So weist der anthropologische Weg zum theologischen, zu Gott zurück. Der Knecht Gottes, der vollendete Mensch, kann nur aus der vollendeten Offenbarung stammen, was dann als ein neues Kommen Jehovas zu seinem Volk und seinem heiligen Tempel bezeichnet wird.[5] Der wahre Mittler, welcher Prophet, König, Priester ist, Sproß Jehova's wie Davids, ist eine Offenbarung Jehova's selber.

Anmerkung. Zu den Theologumenen vom Geist, vom Worte Gottes und der Weisheit, durch welche die neutestamentliche Lehre von Christus vorbereitet wird, fügt Ewald a. a. O. 2, 63 ff. 319—324. 404 ff. die Lehre „vom Menschen Gottes", aus welchem sich dann auch eine eigenthümliche metaphysische Lehre vom Sohn Gottes entwickelt habe. Er erinnert, die Stelle vom göttlichen Ebenbild 1 Mos. 1, 26 f. und 2, 7 f. unterscheide den empirischen Menschen und den ideellen oder den Menschen Gottes. Und zwar sei in der zweiten Urkunde 1 Mos. 2 letzterer als der ursprüngliche gedacht. Diese stelle den Urmenschen nicht bloß als das an Würde höchste Wesen hin, sondern auch der Zeit nach werde er an die Spitze der Schöpfung als Zeuge derselben gestellt. Die Ordnung in ihr sei: der Mensch Gottes, die Gestirne, die Pflanzen, die Thiere; dann das Weib des Menschen und die Ehe. Mit diesem Gedanken des Urmenschen habe sich das Theologumenon von der göttlichen Weisheit und dem Messias verbunden. Namentlich sei der Messias, sobald er in persönlicher Form gedacht wurde, als der „vollkommene Mensch" gedacht und damit schon an die Gottheit gerückt. Ein neuer Schritt geschehe Dan. 7, 13, wo

[1] 55, 3.
[2] Jes. 65, 17.
[3] Jes. 53, 12. 54.
[4] Hos. 2, 19. Jes. 42, 1—9. 9, 6. Mich. 5, 1.
[5] Sach. 6, 12. 9, 9.

dem Messias das Weltreich, das zugleich Gottesreich und Himmelreich ist, übergeben wird und zwar im Himmel, wo er inmitten der Engel steht. Ein weiterer Schritt, nachdem einmal in die himmlische Region übergegangen war, sei dann, daß der Messias oder Urmensch und Menschensohn als präexistent im Himmel (nicht wie 1 Mos. 2 auf Erden) gedacht ward. Es vollziehe sich dieser Fortgang folgendermaßen. Die Nothwendigkeit des Messias und seine Bestimmung habe mit dem uranfänglichen Willen Gottes in die engste Verbindung gebracht werden müssen. Das im Messias gedachte herrliche Ziel sei nun über alle Zufälligkeit dadurch emporgehoben worden, daß der Messias als Urmensch, vorzeitlich, als ewig bei Gott vorhanden gedacht sei, um zur rechten Zeit zu erscheinen. Diese Verhimmlichung des Messias werde dann im ältesten Theil des Buches Henoch weiter ausgeführt, wo der Messias der Erwählte des Herrn, der Menschensohn, des Weibes Sohn heiße, wie auch die Ausdrücke Sohn Gottes und Wort Gottes auf ihn bezogen werden. War nun der Messias einmal als Urmensch oder Menschensohn gedacht und als präexistent in die nächste Nähe Gottes gerückt, so sei auch natürlich gewesen, daß er Sohn Gottes im metaphysischen Sinne wurde. In dieser Hinsicht macht Ewald noch auf einige interessante, wenig beachtete Stellen aufmerksam, die schon im A. T. sich finden, und von einem geheimnißvollen Sohn Gottes zu sprechen scheinen. Hiob 15, 7 rede Hiob von einem ganz ungewöhnlichen Menschen, der vor allen Andern geboren beständig bei Gott sei wie etwa bei einem König sein Sohn. Ezechiel schildere 28, 12—15 ein Wesen, das kein Priester, kein Cherub aber das höchste Muster aller Vollkommenheit sei und im Paradiese weile. Sprichw. 30, 4 im siebenten Jahrhundert vor Christus sei in einer Stelle, wo von den Wundern der Schöpfung die Rede ist, diese Gestalt mit dem bestimmten Namen „des Sohnes Gottes" erwähnt. Diese Vorstellungen seien zum Theil schon im zweiten und dritten Buch Henoch combinirt und mit dem Messias verbunden, vollständig im N. T.

## § 91.

## B. Neutestamentliche Lehre.

**In der Person Jesu von Nazareth ist nach dem N. T. die vollendete Offenbarung Gottes, ebendamit aber auch die Vollendung der Menschheit erschienen.**

Literatur: L. Th. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos 1867. Nösgen, Christus der Menschen- und Gottessohn 1869. Baur, Vorles. über N. T. Theol. 1864. Geß, Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß und den Zeugnissen der Apostel 1, 1870. 2, 1. 2. 1878/79. Schumann, Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers 1852. Hasse, Das Leben des verklärten Erlösers im Himmel nach den eigenen Aussprüchen des Herrn 1854. Beyschlag, Christologie des N. T. 1866. Die bibl. Theol. von Schmid und von Weiß; Abhandlungen über d. Menschensohn in der Zeitschrift für wissensch. Theol. 1860. 1863. 1865 von Baur, Hilgenfeld, Holtzmann; von Nebe, Herborn 1860. Meßner, Die Lehre der Apostel 1856. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter 1851. 57. Rich. Schmidt, Christologie des Apostel Paulus. Pfleiderer, Paulinismus 1873. Joh.

Lehrbegriff von Frommann 1839; von Köstlin 1843 und Weiß 1862. Jacobus von W. Schmidt 1869. Petrus von Weiß 1855. Hebräerbrief von Riehm 2 BB. 1858. 59. Moll, Christologia in Ep. ad Hebraeos proposita 1854 ff.

1. Die geschichtliche Erscheinung Jesu in ihrer Einzigkeit und Größe konnte von keinem Einzelnen auch seiner Apostel vollständig erfaßt werden. Sie haben zwar alle ihn in der Bedeutung erfaßt, die er gleichmäßig für das ganze Geschlecht hat, aber sie haben auch je nach ihrer Individualität und der Stufe ihrer Erkenntniß, der Eine diese, der Andere jene Seite seines Bildes angeeignet. Auch hat Jesus nicht in zusammenhängender systematischer Weise über seine Person oder sein Werk sich ausgesprochen. Das Erste war der Eindruck seiner persönlichen Erscheinung, durch deren Reden, Thaten und Leiden; die Lehre über seine Person war erst das Zweite aus jenem Gesammteindruck seiner Person Resultirende. Jedoch trotz der verschiedenen im Kanon vorliegenden Stufen in seiner Auffassung ist daran festzuhalten, daß seine Erscheinung in gewisser Beziehung und zwar in der Hauptsache allen geistig Empfänglichen zugänglich gewesen ist, den einfachen ungebildeten, aber kindlichen Gemüthern noch leichter als den an Wissen und Bildung Reichen,[1] denn worauf er wirken wollte, das war zunächst der Verstand des Gemüthes. Er wirkte durch das was er war, durch seine den ganzen Menschen ansprechende Persönlichkeit.

2. Daher ist bei aller Verschiedenheit der Stufen christlicher Erkenntniß in der Urkirche und im neutestamentlichen Kanon doch in dem ganzen uns zugänglichen Quellengebiet eine Reihe gemeinsamer Züge seines Bildes zu erkennen, in deren Anerkennung alle, die mit ihm in innere Gemeinschaft treten, eins sind.

Alle erkennen ihn an als den sündlos Heiligen, der nicht bloß ein Vorbild, Lehrer und Weiser ist, sondern mit Gott in einzigartiger, geheimnißvoller Gemeinschaft steht. Welchen Namen auch das göttliche Princip in ihm haben mag, er ist dadurch der Sohn Gottes, der Herr; obwohl Mensch, doch über das bloß menschliche Maß hinausgerückt, Organ Gottes nicht bloß, wie die Propheten es waren, sondern er wird als der Gegenstand und das verwirklichte Ziel aller Prophetie erkannt,

[1] Matth. 11, 25 ff.

mit welchem eine Weltepoche geschlossen ist und eine neue, die ewig bleibende beginnt, der neue Bund, d. h. die neue bleibende, also vollendete Religion. Daher hatte ihnen seine Person religiöse Bedeutung. Nicht bloß glauben sie ihm, sondern sie glauben an ihn, wie auch er nicht bloß Glauben an Gott, sondern auch an sich forderte, als an den, der sie zum Vater führen kann. Zweitens steht er ihnen nicht bloß als sündlos Heiliger, sondern als Erlöser gegenüber, nicht in äußerlich theokratischem Sinn, sondern als Erlöser von Schuld und Sünde, dessen Erlöserkraft seinen Weltberuf begründet, und der auch deshalb der Sohn ist, den der Vater gesandt und der zum Vater führt. Dazu kommt drittens der populäre und allumfassende Begriff des Reiches Gottes, zu welchem er gleichfalls ein ganz einzigartiges Verhältniß hat. Denn mit seiner Erscheinung und durch seine stiftende That beginnt auf Erden das Reich, in das er die Glieder sammelt durch Buße und Glauben an seine Person. Und dieses Reich Gottes ist auch sein Reich. Er ist es, der es regiert, es zum Siege und zur Vollendung führt. So ist er der Messias, der Gesalbte. Er ist ein König, der auf Erden zwar vornehmlich in innerer geistiger Herrlichkeit dastand, leidend in Niedrigkeit und Verkennung. Aber gestützt auf seine Worte und seine Person erwarten die Seinen seine Wiederkunft auch in äußerer Herrlichkeit, denn an seine Person ist ihnen wie die Erlösung so auch die Vollendung der Gläubigen geknüpft. Alle endlich, auch die Judenchristen glauben an ihn als Richter der Welt, wodurch er abermals über die Gleichheit mit den Menschen hinaus gehoben, ihnen einzigartig gegenübersteht. Diese Züge sind dem Glauben der ganzen Urkirche gemeinsam. Durch diesen Glauben an Jesum Christum ist sie — wie von Heiden und Juden geschieden, — so unter sich verbunden gewesen, wie viel oder wenig sie dabei auch bestimmtere Erkenntniß von Christi höherem göttlichem Wesen hatte, wie wenig auch über sein Versöhnungswerk, über die Kirche und ihre Sacramente, oder den Kanon N. T.'s festgesetzt war.

3. Betrachten wir denn noch die christologischen Züge in den einzelnen Schriften des N. T. Diese zerfallen in drei Klassen. In die erste gehören: Jacobus, Petrus und die Synoptiker; in die zweite Paulus mit dem Hebräerbrief; in die dritte Johannes.

## Erste Classe.

### Das christologische Bekenntniß in der Ueberlieferung der christlichen Urgemeinde. Jacobus, die Synoptiker, Petrus.[1]

Man muß zum voraus erwarten, daß sie ihr Christusbild im Anschluß an das A. T. zeichnen, indem sie besonders die Seiten sich aneignen, die sich am deutlichsten als Erfüllung A. T.'s kundgeben. So die Idee des Messias, des Sohnes und Knechtes Jehovas.

Am wenigsten Christologisches findet sich bei Jacobus. Auch sagt er nichts von Christi Tod als Versöhnungstod, sondern er ist ihm Vorbild des ausdauernden Gehorsams bis zum Tod.[2] Aber doch ist das Wenige, was er von ihm sagt, significant. Er ist ihm der Bringer oder Träger des Wortes der Wahrheit, das nicht bloß Weisheit von oben mittheilt, sondern auch wirkungskräftig, ja schöpferisch ist, das beseligt oder richtet; jedenfalls die Entscheidung bringt.[3] Mit dieser Gotteskraft des Wortes der Wahrheit hängt dem Verf. ohne Zweifel zusammen, daß der Bringer dieses Wortes, Jesus, ihm Christus, ja der Herr der Herrlichkeit ist,[4] also der König seines Reichs, dem göttliche Macht beiwohnt, der wiederkommen wird, um das Weltgericht zu vollziehen. Der kurze Brief redet wenig von Christi irdischem Leben, dagegen ist ihm Jesus doch nicht wie ein Abgeschiedener, sondern er hält sich an den erhöhten lebendigen Herrn, mit welchem die Seinen in wechselseitiger Gemeinschaft stehen. Denn erhörlich ist dem Jacobus das Gebet in seinem Namen. Er ist ihm also der Vermittler, um dessenwillen die Gnade uns zu Theil wird.[5] Die durch Christus gekommene Gnade schildert er so, daß dieselbe die Vollendung der Offenbarung bringt. Denn das Wort der Wahrheit, das von Christo kommt, nennt er zwar auch noch „Gesetz," aber das vollkommene, und vollkommen ist es als Gesetz der Freiheit. Wenn es der Seele im Glauben eingepflanzt wird, ist es im Stande zu beseligen, die Hemmungen, die der Zwiespalt mit sich führt, zu beseitigen, aber auch das Sittengesetz zur Wirklichkeit zu bringen, den Menschen umzugebären und zum Erstgebornen der Creatur zu

[1] Vgl. meine Geschichte der Christologie I, 72—105.

[2] 5, 11.

[3] 1, 18. 21. 25 vgl. 1, 5. 5, 8.

[4] 2, 1. 5, 7. 8. 9. 14. 15; s. u. S. 262. A. 3.

[5] 5, 14.

machen.[1] Das „Wort der Wahrheit“ ist also nicht mehr bloß Satzung und Lehre, sondern Leben und Kraft, so daß die Vollendung der Offenbarung zugleich Vollendung des Menschen wird. Mit der Autorität des Gehorsam fordernden Gesetzes weiß das Christenthum die Kraft und die Freiheit, die freie Lust der Liebe zu verbinden.[2] Obwohl das prophetische und das königliche Amt bei Jacobus überwiegt, so vermittelt doch das Gebet in Jesu Namen auch die Sündenvergebung.[3] Nach alle diesem ist nicht zu leugnen, daß Jacobus sowohl in soteriologischer als in christologischer Form die Absolutheit der christlichen Religion anerkennt.

Die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte[4] sind in der Hauptsache die eines Evangelisten, indem sie die Hauptzüge des Gesammtbildes Christi entwerfen wollen. Dieses allerdings schon so, daß dem Historischen eine ewige Bedeutung nach göttlichem Rathschluß zugesprochen wird. Jesus heißt in diesen Reden oft *παῖς θεοῦ*,[5] was an den Ebed des Propheten anknüpft, jedoch schon dem *υἱός* näher steht als *δοῦλος*. Er ist gesalbt mit dem heiligen Geist und mit Kraft, und nachdem er gelitten, durch die Auferstehung zum Herrn und Christ gemacht, von Gott verklärt, zum Himmel erhoben und zum Richter über Lebendige und Todte verordnet. Nun ist er der Fürst des Lebens, Herr über Alles[6] und thront in dem Himmel, bis alle seine Feinde zu seinen Füßen liegen.[7] Auch im Himmel wird er als der lebendig Fortwirkende gedacht. Er ist die Quelle der apostolischen Wunderkraft, also im Besitz der Macht, seine Wunderkraft mitzutheilen. Er ist der des Todes mächtige Bahnbrecher des Lebens;[8] er gießt den Geist aus, und die christliche Taufe ist Fortsetzung des Pfingstfestes. In keinem andern Namen ist Heil, insonderheit wird uns durch ihn Sündenvergebung zu Theil.[9]

[1] 1, 18. 21. 2, 12.
[2] 1, 25. 2, 12.
[3] 5, 14. 15.
[4] Apostelg. 2: 3. 4. 10.
[5] 3, 13. 4, 27. 30.
[6] 2, 33—36. 3, 13. 15.
[7] 2, 24. 33. 3, 21. 2, 35.
[8] 3, 6. 15 f.
[9] 2, 38. 3, 19. 4, 12. 10, 43. 11, 15. 15, 8—11.

Auch Stephanus[1] ruft Jesum, den er zur Rechten Gottes sieht, an, ja überhaupt wird als das die Christen Charakterisirende in der Apostelgeschichte die Anrufung des Namens Jesu bezeichnet[2].

Im ersten Brief Petri ist das Alles schon mehr lehrhaft gestaltet. Christi Person wird da in Beziehung zur bisherigen Offenbarungsgeschichte gesetzt, nicht sowohl wird Christus durch die Prophetie beglaubigt (was das Matthäusevangelium besonders nachzuweisen sucht), als vielmehr die Prophetie ist um Christi willen da, gemäß Gottes Rathschluß oder Weltplan, der Christum zum Inhalt hat. Die Propheten haben den Geist Christi,[3] folglich ist schon die frühere Geschichte durch die Idee Christi bestimmt, ja durch das Princip, dessen Erscheinung er ist. Doch ist damit noch nicht reale Präexistenz, wie bei Johannes oder Paulus, noch nicht die bestimmte Unterscheidung des Göttlichen in Christus von dem Göttlichen überhaupt gegeben, wohl aber hat nach dem Brief Christus, d. h. die persönliche Einheit des Menschlichen und Göttlichen, ewige ideale Präexistenz vor Gott.[4] Noch wichtiger ist der Anschluß an die alttestamentliche Lehre vom Wort und vom Geist Gottes und die Fortbildung derselben. Während das alttestamentliche Wort noch nicht geistliches Leben schuf, auf vergängliche Tafeln verzeichnet und unlebendig war oder in Theophanien und in der Prophetie nur momentan wirksam, so nennt Petrus dagegen die Offenbarung in Christus „das lebendige und bleibende Gotteswort“ λόγος ϑεοῦ ζῶν καὶ μένων.[5] Damit ist nicht die That der evangelischen Verkündigung, sondern ihr Inhalt gemeint. Dieser hat im Gegensatz zum Gedanken einer noch folgenden, höheren Offenbarung oder Religion bleibende Bedeutung; das Wort oder die Offenbarung Gottes ist in Christus zu lebendiger, persönlicher Gestalt gediehen, hat in ihm ewige Postexistenz,[6] wenngleich eine immanente Trinitätslehre im Briefe nicht ausgesprochen, Christus vielmehr nur nach der ökonomischen geschichtlichen Seite beschrieben ist.

[1] 7, 59.

[2] 9, 14

[3] 1 Petr. 1, 11 vgl. Jac. 5, 10 wo κυρίου sich (wie 5, 7. 11. 2, 1) auf Christus beziehen wird, in dessen Namen die Propheten geredet haben.

[4] 1 Petr. 1, 11. 20.

[5] 1 Petr. 1, 22—25. λόγος ist s. v. a. ῥῆμα V. 25.

[6] 1 Petr. 2, 3. 4. 1, 8.

Seine Heilskraft hat dieses Wort dadurch, daß es, aufgenommen in die Seele, wirkt wie ein Samen des unvergänglichen Lebens und die Wiedergeburt bringt. Die höhere Ausstattung der Person Christi knüpft aber Petrus auch noch besonders an das Theologumenon vom Geiste Gottes. Zwar auch die Propheten haben ihm Antheil am Gottesgeist. Aber Jesus ist Christus durch ihn, oder als von ihm gesalbt, was sich zunächst auf seine Taufe beziehen mag, [1] aber auch eine besondere göttliche Ausstattung von Geburt an nicht ausschließt. [2] Und während sonst alle abgeschiedenen Geister in dem Todtenreich gehalten bleiben, ist durch die bleibende Verbindung des Gottesgeistes mit dem Pneuma, d. h. der Seele Christi [3] seine Auferstehung, d. h. seine todüberwindende Neubelebung für seine Person eine innere Nothwendigkeit gewesen. [4] Dieser Gottesgeist, der in dem Messias seinen Ziel- und Ruhepunkt findet, hat aber auch ideell die Vorbereitung dieser seiner Offenbarung geschaffen in den Propheten. [5] Verglichen mit Jacobus geht ferner Petrus noch dazu fort, die Offenbarung in Christus als versöhnende zur Gerechtigkeit und Liebe Gottes in bestimmte Beziehung zu bringen. Christi Tod ist dem Petrus ein Tod stellvertretender Liebe. [6] Als vollkommener Mensch, nicht bloß dem Leibe sondern auch der Seele nach, [7] hat er sündlos, wie ein unschuldiges Opferlamm den Tod erlitten. [8] Dadurch hat seine heilige Liebe die Kraft gewonnen, zu reinigen, ja zu unvergänglichem Wesen umzuschaffen. [9] Darin ist schon eine Annäherung an die paulinische Lehre vom zweiten Adam enthalten; denn die Offenbarung durch Christus zeugt ein neues Geschlecht. Er selbst ist der Inhalt dieser Offenbarung, welche in seiner Person ewige Gegenwart und Wirksamkeit hat. [10]

Der zweite Brief des Petrus läßt die Christen göttlicher Natur

[1] Apostelg. 4, 27. 10, 38.
[2] Luc. 4, 18.
[3] 1 Petr. 3, 19. 4, 6.
[4] Apostelg. 2, 24. 1 Petr. 3, 18.
[5] 1 Petr. 1, 11 vgl. Weiß a. a. O. § 45.
[6] 1 Petr. 1, 11. 2, 24 3, 18. 4, 1.
[7] 1 Petr. 3, 18. 19. 4, 1.
[8] 1 Petr. 2, 24. 3, 18. 1, 19.
[9] 1 Petr. 1, 23 ff. vgl. Joh. 12, 24.
[10] 1 Petr. 1, 12. 23. 2, 3 ff.

theilhaftig werden, die sie nicht durch Geburt oder Verdienst haben, sondern durch ihn erlangen, dessen Herrlichkeit schon auf Erden auf dem Berge der Verklärung hervorbrach.[1] Seine Offenbarung ist die entscheidende, denn er kommt wieder zum Gericht,[2] was auch der Brief Judä lehrt, der alles Heil von Christus ableitet.[3]

Anmerkung. Die Lehre vom „Wort" bei Jacobus und Petrus zeigt bereits, daß die johanneische Logoslehre ein verwandtes Begriffsgebiet im N. T. hat, wenn auch Schwegler irrt, der Jac. 1, 18 mit dem johanneischen Logos gleichsetzt.

Die Synoptiker. Wie unausgebildet auch in der judenchristlichen Gemeinde die Erkenntniß von Christi Person und Werk war, so hatte sie doch erfahren, daß sie durch den Glauben an Christus des heiligen Geistes wie der Sündenvergebung theilhaftig geworden war und in ihm den Mittler gefunden hatte, durch den sie sich der Lebensgemeinschaft mit Gott erfreute. Hieraus mußte sich aber weiterhin bei Denen, die nicht wie ein Theil der Judenchristen des Hebräerbriefs ins Judenthum zurücksanken, um so mehr eine höhere Erkenntniß von Christus ausbilden, als sie im Besitz der apostolischen Verkündigung von Jesu waren, und die lebendige Evangelienüberlieferung ein Gegengewicht gegen ererbte Vorstellungen bildete, von denen sie sich abzulösen hatten. Das Denkmal dieser Ueberlieferung im judenchristlichen Kreis oder bei den Hebräerchristen ist besonders das Evangelium Matthäi, wie auch Marcus in näherer Beziehung zu Petrus steht. Lucas steht zwar, was die Lehre von der Sündenvergebung angeht, dem Paulus näher, hat aber offenbar auch viele judenchristliche Quellen, besonders auch für die Anfänge Jesu in seiner Vorgeschichte benutzt (Luc. 1, 1—4).

Die Vorstellung des Matthäus und Lucas von Jesu Person ergibt sich zuerst aus der Erzählung von Jesu wunderbarer Entstehung. Er ist durch die Kraft des die Maria überschattenden Geistes ohne Zuthun eines Mannes von einer Jungfrau geboren. Der Bericht erinnert an den Schöpfungsbericht der Genesis,[4] es handelt sich auch hier um eine Schöpfung. Wie nach der Genesis Adam zur lebendigen Seele ward, indem Gottes Geist die Materie begeistete, so ist auch hier der Gottesgeist thätig, aber auf höherer Stufe, wie ja die Ein=

[1] 2 Petri 1, 4. 16. 17. 18.

[2] 3, 10.

[3] Jud. 1—4. 20. 21.

[4] Vgl. Luc. 1, 35 mit 1 Mos. 1, 2 u. 2, 7; wie Joh. 1, 1 mit 1 Mos. 1, 1; vgl. Mtth. 1, 20.

wirkung hier nicht auf bloße Materie, sondern auf ein lebendiges menschliches Wesen, geschieht. Andererseits erlauben die Worte nicht, die Ueberschattung des göttlichen *πνεῦμα* als bloße Potenzirung der Kräfte der Maria zu nehmen, sondern in ihr findet nach Lucas und Matthäus ein schöpferischer, einen Menschen setzender Act Gottes statt, der allerdings mit ihrem Glauben zusammentraf, aber nicht durch ihre Causalität ersetzt ward, wie denn auch von einer Heiligkeit der Maria oder gar von einer edlen Linie heiligen, reinen Blutes vor ihr die heilige Schrift nichts weiß. Während bei Johannes das Entstehungsprincip Christi Logos heißt, reden die Synoptiker von dem *πνεῦμα ἅγιον*. Ist nun etwa das trinitarische *πνεῦμα ἅγιον* damit gemeint, also eine Menschwerdung des heiligen Geistes? Allein das wäre dogmatische Einlegung und gegen alle biblische und außerbiblische Analogie. Denn es gab zwar welche, die den heiligen Geist als „Mutter Jesu" bezeichnen, aber diese haben keine Trinität, nahmen *πνεῦμα* also auch nicht im trinitarischen Sinn. Und wenn der Engel nach Lucas zu Maria, nach Matthäus zu Joseph vom heiligen Geiste sprach, so konnten diese beiden das Wort ebensowenig im trinitarischen Sinn verstehen. Wollte man gleichwohl (wie in der Kirche geschah) bei Matthäus und Lucas an den trinitarischen heiligen Geist denken, so müßte, um die johanneische Darstellung vom Logos hiermit zu vereinigen, dem heiligen Geist eine andere Function als die Menschwerdung zugeschrieben werden, etwa die Reinigung der Maria. Aber wenn darauf die Worte des Lucas zu beziehen wären (wofür in den Worten kein Anhalt ist), so wäre gerade über die Hauptsache, das Entstehungsprincip Christi nichts gesagt. Bei Matthäus aber gestatten die Worte gar nicht, die Action des Pneuma auf etwas Anderes als auf die Entstehung Jesu aus dem *πνεῦμα ἅγιον* zu beziehen. Also heißt, da weder bei Lucas noch bei Matthäus von einem trinitarischen Pneuma die Rede sein kann, ihnen das Jesum Auszeichnende, die substantielle, göttliche Kraft für Jesu Entstehung Pneuma, und das Wort hat hier noch eine allgemeinere Bedeutung.[1] Auch bei Johannes und Paulus kommt noch ein ähnlicher Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* vor.[2]

[1] Luc. 1, 35 ist das *πνεῦμα* auch *δύναμις ὑψίστου* genannt. *Πνεῦμα* ist auch sonst allgemeinere Bezeichnung der Gottheit oder ihrer Kraft. Joh. 4, 24.

[2] Neben Joh. 1, 14 vgl. 3, 34; Paulus nennt geradezu den Herrn den Geist 2 Kor. 3, 17 vgl. 1 Kor. 15, 45. Hebr. 9, 14.

Aber auch bei einem schöpferischen Acte bleibt Matthäus nicht stehen. Wunderbar ist durch die Kraft des Höchsten auch Adam geschaffen. Aber Jesus ist nicht eine bloße Wiederholung Adams, nicht bloß ein reiner Mensch etwa nach Art der Propheten noch mit Kräften des göttlichen Geistes ausgestattet, sondern nach Matthäus ist Jesus „aus dem heiligen Geist"[1], und deshalb sei der in Maria gepflanzte Menschenkeim ein ἅγιον und Immanuel. Darin liegt, daß das göttliche Princip dieses Individuum mitconstituirte und zu seinem substantiellen Sein ebensowohl gehörte als das, was er von seiner Mutter hatte. Wenn sonach göttliches Wesen zum Wesen dieses Menschen ursprünglich gehörte, so ist in ihm eine ursprüngliche Einheit von Göttlichem gesetzt und von Menschlichem von der ersten Schöpfung her, also gottmenschliches Wesen. Wir haben damit eine Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen Natur, wenn auch von Person noch nicht die Rede ist, weder von menschlicher noch göttlicher. Das ἅγιον als Neutrum bezeichnet das noch nicht actuell persönliche Wesen, so zwar, daß mit ihm der vollkommene Grund für die Person gelegt war, die es werden sollte: Dieses Heilige soll zum Erlöser und soll Jesus genannt werden.[2] Demgemäß weiß auch Jesus schon im zwölften Jahr Gott im besondern Sinn als seinen Vater, sich in eigenthümlicher Weise als sein Kind oder seinen Sohn.[3] Da beginnt also auch schon sein Wissen zum gottmenschlichen Selbstbewußtsein zu werden, wie sein Sein von Anfang gottmenschlich war. Und damit läuft die Willensseite und ihre gottgefällige Entwicklung parallel.[4] Jesus bleibt auch so wahrer Mensch, der sich aber als Sohn Gottes weiß und will. Er bleibt nach Seiten des Wissens und Willens in einem Werden bis zu seinem Tod. Sein Wissen war noch nicht Allwissenheit.[5] Er hat reale Aufgaben, die sein Innerstes berühren, erst zu lösen,[6] wie auch sein Gebetsleben beweist.[7] Seine Taufe ist nicht bloß epideiktisch für den Täufer gewesen, auch nicht

[1] 1, 20: τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.
[2] Luc. 1, 35. Matth. 1, 21 vgl. Schmid, Bibl. Theol. S. —
[3] Luc. 2, 49.
[4] Luc. 2, 40. 52.
[5] Marc. 13, 32. Matth. 24, 36.
[6] Marc. 10, 18. Matth. 19, 17. Marc. 10, 38 f. Luc. 12, 50 f. 22, 28.
[7] Luc. 3, 21. 6, 12. 22, 32. 41 f. Matth. 14, 23.

nur Offenbarung davon, was in Jesu schon wirklich ist, sondern bezeichnet nach dem einfachen Schriftsinn eine Epoche im Leben Jesu, die seiner Menschheit einen neuen actuellen Antheil an den göttlichen Kräften bringt, für den jetzt erst die Empfänglichkeit gereift war. Aber die ganze Entwicklung hat er fehllos durchlaufen, aus dem *ἅγιον* ist der *ἅγιος* geworden, was für die Zeit vor seinem Amt durch das Wort bei der Taufe, für die Zeit des Amtes durch die Geschichte seiner Verklärung, wie durch seine Auferstehung bezeugt ist.[1] Dies führt auf seine eigenthümlichen Vorzüge.

Sein sittlicher Charakter zeigt nicht bloß keine Flecken, sondern die Tugendkraft, die selbstlose Liebe in reichster und lebensvoller Offenbarung; eine ungetrübte Harmonie und Sichselbstgleichheit[2] bei aller inneren Bewegung, im Verhältniß zu Gott und den Menschen. Keine Spur zeigt sich in seinem Bewußtsein davon, daß er wie Andere der Buße oder Versöhnung bedürftig sei. Denn auch seine Taufe wird von der Urgemeinde in den Evangelien nicht als Beichte von Sünden angesehen, sondern hat ihre volle Bedeutung für ihn als reale Ausrüstung und Einweihung für das Amt. Er ist der erste freie Mensch, der die Stufe des Gesetzes innerlich überschritt, indem er es vollkommen in seinen Willen aufnahm.[3] Daher er sich darin frei wie in seiner Heimath bewegt. Auf der gesetzlichen Stufe steht Jeder, dem die Versöhnung fehlt. Er aber ist so über sie hinaus, daß er mit Gott in steter innigster Einheit steht. Er hat auf die Jünger, die in ihm zwar den Messias sahen, aber zur Messianität absolute Heiligkeit zu rechnen nicht gewohnt waren, durch seine Erscheinung den unwiderstehlichen Eindruck einer göttlichen Reinheit und Heiligkeit gemacht.[4] Und dazu haben auch seine Selbstaussagen beigetragen,[5] die bei seiner anerkannten sittlichen Hoheit unbegreiflich wären, wenn sein Gewissen ihn einer Sünde oder Schuld angeklagt hätte.

[1] Matth. 3, 17. 17, 5 vgl. Joh. 12, 28.

[2] S. o. I, § 70. S. 723 ff. Vgl. meine Schrift: Die sündlose Vollkommenheit Jesu; sowie z. B. Luc. 4, 22. 23. Matth. 8, 26 ff. 16, 19—21. 11, 20. 25. 27. 26, 13. 28. 64. 20, 28. Luc. 22, 37

[3] Matth. 15, 11 ff. 12, 1—13. 17, 25. Marc. 2, 27. 28.

[4] Matth. 12, 18 vgl. 1 Petr. 2, 22—24. 2 Kor. 5, 21.

[5] Matth. 5, 17. Auch darin, daß er sich als den Weltenrichter bezeichnet, liegt, daß er sich als den Heiligen der ganzen Menschheit gegenüberstellt vgl. Joh. 5, 27.

An seine Heiligkeit schließt sich seine Weisheit an, die sich in der mannigfaltigsten Weise offenbart, in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Religion,[1] Recht und Religion, auf den scheinbaren Widerstreit zwischen Gehorsam gegen die Theokratie und gegen die Obrigkeit;[2] auf Schriftauslegung z. B. betreffend die Ehe, das Opfer, die Sabbat- und Reinigkeitsgesetze;[3] in Beziehung auf den Zusammenhang aller Offenbarungen Gottes,[4] die Zukunft seines Reichs und die Gesetze seiner Entwicklung,[5] endlich und vor Allem seine Gotteserkenntniß. Als Schöpfer und Gesetzgeber war Gott bereits erkannt; der Sohn kennt und offenbart ihn als Vater.[6] Er weiß sich als den Mittelpunkt der Weltgeschichte,[7] als den Menschen, der schlechthin universalen Beruf für die Menschheit hat.[8] Seine einzigartige Verbindung mit Gott als Sohn Gottes ist es, wodurch er sein Wissen von göttlichen Dingen hat, ein Wissen, das sich wie auf Gott und sein eigenes Wesen so auf den göttlichen Weltplan, das Reich Gottes und speciell die Kirche bezieht.[9] Dies hängt aber zusammen mit der eigenthümlichen Macht und Vollmacht *(ἐξουσία)*, die er sich zuschreibt und ausübt. Er ist im Gottesreiche der Herr, dem dazu das Recht, wie die Vollkraft beiwohnt.[10] Er ist der Herr des Sabbats und höher als das Heiligste in Israel.[11] Er stellt sich über die Engel,[12] die größten Männer A. Ts. verhalten sich zu ihm wie *δοῦλοι* zum Sohne.[13] Er hat die Kraft der Wundergabe so, daß er sie an andere mittheilen kann.[14] Er schreibt sich eine fortwirkende Macht und Gegenwart auch nach seinem Tode zu.[15] Wenn er

[1] Matth. 15, 1—12. 17—20.
[2] Luc. 12, 13 ff. Matth. 22, 15 ff.
[3] Matth. 19, 3 ff. 22, 42 ff. 23, 26.
[4] Matth. 11, 12. 22, 9. 29 ff. 23, 35 f.
[5] Matth. 24, 25. 13, 3—50.
[6] Matth. 11, 25 ff.
[7] Matth. 11, 11—13.
[8] Matth. 5, 17. 13, 37 f. 24, 14.
[9] Matth. 11, 27. 16, 18.
[10] Matth. 9, 6. 10, 37. 40.
[11] Matth. 12, 30. 41. 42.
[12] Matth. 13, 41.
[13] Matth. 21, 33. 37. 43.
[14] Matth. 10, 8 ff. vgl. Marc. 16, 17.
[15] Matth. 18, 20. 28, 20.

auch anfangs des Täufers vorbereitendes Werk fortführend die Unentbehrlichkeit seiner Person weniger hervortreten läßt und in vielen Parabeln vom Himmelreich noch ohne directe Beziehung auf seine Person redet, so spricht er sich doch die Mission zu, Gesetz und Propheten zur Erfüllung zu bringen.[1] Von dem Verhalten zu seiner Person hängt das ewige Schicksal ab.[2] Er bezeichnet sich als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, durch den Segen und Gnade von oben jetzt und bei dem Gerichte sich vermittelt.[3] Von seiner Erhöhung ist die Sendung des heiligen Geistes abhängig.[4] In seinem Namen sollen die Jünger beten, um gottgefällig zu beten. Sein Bewußtsein, der Erlöser der Menschheit zu sein, muß aber von Anfang seines öffentlichen Amtes an als feststehend angesehen werden, denn nirgends zeigt sich darin Unsicherheit und Schwanken, sondern nur ein verschiedenes Verfahren je nach dem Bedürfniß der zum fleischlichen Mißverständniß geneigten Menge, das bald Zurückhaltung oder Verhüllung gebot, bald Enthüllung gestattete. Seine Jünger aber haben die innere Herrlichkeit seines Wesens immer mehr erkannt, und sowohl in seinen Wunderthaten, als in seiner Verklärung und Auferstehung auch das äußere Siegel derselben empfangen. So strahlte ihnen aus der Niedrigkeit seiner irdischen Erscheinung eine göttliche Tiefe und Hoheit seines Wesens hervor und diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm verkünden sie nun als das Fundament des Heiles der Welt.

Auf diese Einheit führen alle seine besonderen Vorzüge, die sie berichten, wieder zurück. Daher ist noch von Jesu Selbstbewußtsein zu reden, in welchem als ihrem bewußten Ausdruck sich diese Einheit gespiegelt haben muß.[5] Zwar haben wir von Christus historische Kunde lediglich durch Vermittelung der Apostel, und so könnte es unthunlich scheinen, Jesu Selbstbewußtsein von dem apostolischen Glauben und Bericht noch zu unterscheiden. Allein in den evangelischen Berichten finden sich genug Aussagen Jesu, die an sich selbst das Gepräge der Ursprünglichkeit tragen, so daß wir daran den festen Ausgangspunkt

[1] Matth. 5, 17. 11, 12 f.
[2] Matth. 21, 42. Luc. 20, 17. 18.
[3] Matth. 11, 27. 16, 27. 18, 20. 25, 34. 7, 23. Luc. 13, 8. 22, 32 (Fürbitte).
[4] Luc. 24, 49. vgl. Matth. 28, 19.
[5] Vgl. Geß a. a. O.

dafür haben, als welchen Christus sich selbst wußte. Dahin gehören vor Allem die Bezeichnungen: „der Sohn Gottes", „der Menschensohn", „der Sohn" schlechthin, die er unbestrittenermaßen sich selbst beigelegt, und worin er sein Selbstbewußtsein ausgeprägt hat. In diesen Bezeichnungen, welche, indem er sie für sich vereinigt, die Vollendung der Offenbarung und der Menschheit ausdrücken, kommen jene beiden Reihen A. Ts., die theologische und die anthropologische,[1] zur Einheit und Durchdringung. Er weiß diese Einheit als in seiner Person vollzogen.

Das Prädicat „Sohn Gottes" kommt zwar als bloßer theokratischer Amtsname auch im N. T. vor. Wenn z. B. das Volk Jesum *υἱὸς θεοῦ* nennt, so ist da keine Beziehung auf sein göttliches Wesen in dem Worte zu suchen. Aber er hat dasselbe nicht bloß als theokratischen Amtsnamen im Sinn der gangbaren Volksvorstellungen, sondern auch mit Beziehung auf sein Wesen angewandt.[2] So bestimmt er sich als wahren Menschen bezeichnet (s. u.), so schreibt er sich doch zweifellos zugleich eine übermenschliche Stellung zu; denn der ganzen Menschheit stellt er sich gegenüber als Erlöser und als Richter.[3] Seine Selbstaussagen rücken ihn in einzigartiger Weise in Gottes Nähe. So wenn er sagt: „alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater", „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden."[4] Statt als einen Messias, der bloß Davids Sohn sei, bezeichnet er sich als Davids Herrn, dem gebühre, zur Rechten Gottes zu thronen als der König des Himmelreiches.[5] Es konnte wohl nicht fehlen, daß dieses

[1] S. o. § 90.

[2] Am häufigsten in der Formel „mein Vater" (zuerst Luc. 2, 49), die besonders dadurch bedeutsam ist, daß er für sich nie sagt: unser Vater, sondern nur uns lehrt so beten. (Vgl. Weiß a. a. O. S. 56.) Damit stimmt auch die betrachtete Geburtsgeschichte zusammen, die ohne Zweifel auf den Familienkreis Jesu zurückweist.

[3] Matth. 5, 17. 11, 27 ff. 25, 31 ff.

[4] Matth. 11, 27. 28, 18. Die *ἐξουσία* der ersteren Stelle kann nicht bloß die Macht sein zu verbergen oder zu offenbaren. Weiß S. 56 ff. reißt ohne Recht die moralische und die Wesenseinheit aus einander, was nicht bloß antijohanneisch ausfiele, sondern auch mit der urapostolischen Lehre vom Pneuma in Christus und den Wiedergebornen nicht stimmen würde. Den Gesichtskreis seiner Hörer überschreiten viele Worte Jesu und mußten es. Am wenigsten (Weiß S. 54) kann zum Kanon für den Sinn der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn allein das gemacht werden, was sich das Volk bei dem Worte möge gedacht haben.

[5] Matth. 22, 44 vgl. Ps. 110, 1.

sein Wort, zu seinen Gegnern kurze Zeit vor der letzten Katastrophe gesprochen, auch dem Synedrium bekannt wurde, wodurch ein eigenthümliches Licht auf die Verhandlung vor demselben fällt.[1] Denn das majestätische Bekenntniß vor dem Hohenpriester zur Gottessohnschaft und zur Würde des Weltenrichters konnten sie nun nicht in dem Sinn der gangbaren Volksvorstellungen vom Messias nehmen, sie mußten sehen, daß er weit mehr beanspruche, nämlich Solches, was ihnen als Gotteslästerung, als Verletzung des obersten monotheistischen Grundsatzes erschien. Blasphemie hätten sie es nicht nennen können, wenn er mit seinen Worten sich bloß Solches beigelegt hätte, was nach ihrer eigenen Ansicht der Messias, wenn er kam, selbstverständlich beanspruchen mußte. Vielmehr, daß er nicht der Messias sei, hielten sie für erwiesen durch seine Selbstaussagen, die ihnen Gotteslästerung zu sein schienen.[2] Von dem Synedrium ist Jesus verurtheilt, weil er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht habe. Darauf, daß er hiermit göttliches Wesen und Würde sich beilegen wolle, warf sich der abstracte jüdische Monotheismus, der darin einen Abfall ins Heidenthum sehen mußte.[3]

Der Name Menschensohn kommt gegen fünfzig mal im Munde Jesu in den Evangelien vor. Er kann nicht Bezeichnung des messianischen Amtes sein, da er für diesen Zweck nicht üblich war.[4] Der Ausdruck ist theils seine Wahl, theils sein Werk und hat gerade durch seine scheinbare Gewöhnlichkeit etwas Geheimnißvolles an sich. Die danielische Stelle[5] gibt, genau genommen, noch nicht dem Messias diesen Namen,

[1] Matth. 26, 64. Marc. 14, 62.

[2] Dafür spricht auch Joh. 5, 18. 10, 36 ff.

[3] Sehr instructiv ist hier Joh. 5, 18. Damit, daß er *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*, d. h. in einzigartiger Weise sich Sohn Gottes nannte, sahen sie, daß er *ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖ τῷ θεῷ*.

[4] Matth. 16, 13 fragt Jesus: wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei? was nicht bedeuten kann, was ich, der Messias sei. Denn als Petrus V. 16 das Bekenntniß ablegt: du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes, so sagt Jesus: das habe ihm sein Vater im Himmel, nicht Fleisch und Blut offenbart. Es verstand sich also gar nicht von selbst, daß das von Jesu längst gebrauchte Wort Menschensohn den Messias bedeute. Aus pädagogischen Gründen verbietet Jesus nicht selten die Verkündigung, daß er der Messias sei, während er sich stets und offen Menschensohn nannte. Das wäre unbegreiflich, wenn der „Menschensohn" s. v. als Messias wäre.

[5] Dan. 7, 13.

sondern sagt, nachdem die verschiedenen Weltreiche unter Thierbildern geschildert waren: es kam Einer „wie eines Menschen Sohn" bis zu dem Alten der Tage. Nach dem Zusammenhang ist zunächst das wahre Israel gemeint, in welchem erst das menschliche Wesen statt des thierischen zur Wirklichkeit kommt und zu gottähnlicher Würde sich erhebt, eine Personification des Volkes, dessen Wahrheit allerdings der Messias sein mußte. Es konnte also die danielische Stelle nur Anlaß, nicht Quelle für jene Selbstbezeichnung sein.[1] — In diesem Namen liegt nun sicher vor Allem die wirkliche Menschheit. Jesus wußte sich als vollständigen persönlichen Menschen, und hätte sich nicht Menschensohn nennen können, wenn er sich nur als eine Gotteserscheinung gewußt hätte. Aber doch kann er damit nicht bloß die wirkliche Menschheit im Gegensatz zum Schein gemeint haben, sondern das Wort muß auch, zumal mit dem bestimmten Artikel, den Gegensatz gegen Unvollkommenheit und Entstellung, die Wahrheit der Menschheit, d. h. die Verwirklichung ihrer Idee bedeuten. Wollte er damit nur ausdrücken, daß er ein wirklicher Mensch wie andere sei, so wäre der bestimmte Artikel unerklärlich. Aber auch so bleibt noch räthselhaft, warum er in seinem gereiften gottmenschlichen Bewußtsein gerade diesen Ausdruck am häufigsten brauchte. Verständlich wird derselbe aus jenem tiefsinnigen Wort des zwölfjährigen Jesusknaben,[2] wornach er in dem Göttlichen seine eigentliche Heimat, sein wesentliches Sein wußte. Stand er in dem göttlichen Element als in seinem Eigenen, so war sein unmittelbares Bewußtsein, daß er Sohn Gottes im Sinne der Wesenseinheit mit dem Vater sei. Als das Grundlegende und Centrale seiner Person wußte er damit das Göttliche, und dieses ihm Natürliche, Nächste spricht er auch direct aus, wo es, wie vor dem Hohenpriester, darauf ankam, es zu bekennen. Aber weil darin auch seine Erhabenheit über den sündigen Menschen

[1] Auch insofern deckt sich der Gebrauch des Wortes durch Jesus nicht mit der danielischen Stelle, als er nicht bloß eine Erscheinung „wie ein Menschensohn", sondern wirklicher Mensch sein wollte. Der bestimmte Artikel kann auch um so weniger bedeuten: der bekannte danielische Menschensohn, als Dan. 7 das Wort mit der Erhöhung oder Verklärung zusammengeschlossen ist, während Jesus dasselbe vornehmlich für seine irdische Gegenwart im Stand der Niedrigkeit in mannigfaltigster Weise verwendet; z. B. Matth. 8, 20. 20, 18.

[2] Luc. 2, 49.

lag, darum hat seine Liebe, die der Menschheit zugehören und zu ihr sich rechnen lassen will, vielmehr das Wort Menschensohn zu seiner gewöhnlichen Selbstbezeichnung gewählt. Das schließt aber nicht aus, und der bestimmte Artikel deutet darauf hin, daß er auch seine Menschheit nicht als eine bloß gewöhnliche oder fehlerhafte, sondern als die vollkommene Erscheinung ihrer Wahrheit wie ihrer Wirklichkeit wußte. Das kommt dem paulinischen Ausdruck ganz nahe, daß Christus der zweite und letzte, d. h. vollendete Adam sei, um so mehr als er sich nicht bloß den Menschen, sondern den Sohn des Menschen oder der Menschheit nennt. Der Sinn der danielischen Stelle ist dabei noch augenscheinlich überschritten. Bei Daniel ist das Wort symbolische Bezeichnung zunächst Israels (mittelbar des Messias), so ist die theokratische Schranke noch nicht überwunden; aber Jesus nennt sich lieber den Menschensohn als den Messias. Er läßt in seinem Lieblingsnamen jede Andeutung einer Beziehung seiner Person nur auf Israel fallen,[1] so daß darin, wie in dem paulinischen zweiten Adam ausgedrückt ist, daß für ihn und seine universal menschliche Bedeutung die Unterschiede von Heiden und Juden nicht mehr gelten.

Wenn nun aber Christus beide Namen auf sich anwendet, also die göttliche und menschliche Seite in seiner Person und seinem Selbstbewußtsein zur Einheit gediehen sind, in dieser aber die Vollendung der Offenbarung und der Menschheit zugleich gegeben ist, so ist diese neue persönliche Lebenseinheit als die in ihm handelnde und redende zu denken. Nirgends daher ist nach dem Bilde, das die Evangelien uns mittheilen, dieser Mensch ohne das Göttliche, das seine Person mit constituirt, wie umgekehrt auch zu der Person, welche υἱὸς θεοῦ ist, die Menschheit wesentlich gehört.[2] Die häufige Unterscheidung daher, daß die einen Aussagen nur von dem göttlichen Princip ausgehen, die andern nur von dem Menschensohn, ist vielmehr dahin zu berichtigen: immer ist die Einheit der Person die sprechende und handelnde; diese kann aber die unterschiedlichen Seiten, die sie in sich geeinigt hält, für sich fixiren, und also bald Aussagen über die göttliche bald über die

[1] Die Beziehung zu Israel liegt mittelbar für ihn noch darin, daß er als die Wahrheit der Menschheit auch die Wahrheit Israels ist.

[2] Beides ist von Jesu nach einander ausgesagt Marc. 14, 61. 62.

menschliche machen, aber so, daß um der Einheit beider Seiten in ihm willen unter dem Menschensohn der ganze Christus und nicht bloß die menschliche Seite gemeint ist, wie unter dem Gottessohn nicht bloß die göttliche. Um dieser Einheit willen nennt er auch in besonders feierlichen Momenten sich den Sohn schlechthin, wie bei Johannes so bei den Synoptikern.[1] Dieser Ausdruck ist analog dem *μονογενής* bei Johannes, dem *πρωτότοκος* bei Paulus.[2]

Nach all Diesem ruht auf Jesus Gottes unbedingtes Wohlgefallen;[3] er ist der Sohn der Liebe Gottes, mit dem höchsten Werke der Gründung und Vollendung des Gottesreiches auf Erden betraut und dafür durch seine Wesensgemeinschaft mit Gott und durch das Pneuma, das ihn persönlich constituirt, ausgestattet in Beziehung auf seine sittlichen Vorzüge, seine Wunderkraft und seine Weisheit.[4] Doch ist ihm weder Allmacht noch Allwissenheit wie Gott zugeschrieben, und auch in sittlicher Beziehung ist er der Versuchung oder Anfechtung noch nicht entrückt.[5]

Das höhere Princip, wodurch Jesus Christus ist, ist nicht bloß als ein auf Zeit ihm für seinen Beruf verliehenes Charisma, vielmehr als mit seiner Person bleibend verbunden gedacht auch über den Tod hinaus. Aber doch ist es von dem Göttlichen überhaupt noch nicht so bestimmt unterschieden und für sich fixirt, daß zu einer ausdrücklichen bestimmten Lehre von irgend welcher realen Präexistenz fortgegangen wäre. Es bleibt dabei, daß zwischen dem johanneischen und dem synoptischen Zeugniß die Grunddifferenz ist: Ausgangs- und Mittelpunkt ist bei jenem die Person Christi des Sohnes Gottes, bei diesem aber das Reich Gottes.[6] Gleichwohl ist von den Synoptikern aus, da sie in ihm die Offenbarung der *σοφία* und den Weltenrichter sehen, der Schritt zur johanneischen Stufe kein so großer mehr.[7] Bei jeder

[1] Matth. 11, 27. 28, 19. Marc. 13, 32.

[2] Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6.

[3] Matth. 3, 17. 17, 5.

[4] Matth. 11, 25 ff.

[5] Matth. 8, 10. Marc. 6, 6. 13, 32. 14, 35. 36. Matth. 24, 36. — Matth. 19, 17. Luc. 22, 28.

[6] Geß a. a. O. Abth. 1, 299. 300.

[7] Merkwürdig bleiben in dieser Hinsicht die Stellen Matth. 11, 19. Luc. 7, 35: *ἡ σοφία ἐδικαιώθη ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς.* Da ist Christus mit der *σοφία* bezeichnet. Luc. 11, 49 aber heißt es von der Weisheit: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία θεοῦ*

teleologischen, die Einheit der Welt festhaltenden Betrachtung muß, was sich in der Wirklichkeit als die Macht der Vollendung erweist, der Idee und Kraft nach das Erste, von Anfang an alles Beherrschende sein.

## Zweite Classe. Paulus und der Hebräerbrief.

### I. Paulus.

Die übrigen Schriftsteller N. Ts. sind von den bisher betrachteten zwar bedeutend, aber doch nur so verschieden, daß je die folgende Lehrstufe die höher gewachsene Gestalt der früheren Christologie zeigt, in der die Triebkraft dazu schon liegt.

In unserem Kanon sind wahrscheinlich die paulinischen Schriften die ältesten und geben uns über die Urtradition von Christi Person die früheste Nachricht. Paulus hat wahrscheinlich Christum nicht mehr während des irdischen Lebens in der Niedrigkeit gekannt. Doch konnte nicht fehlen, daß er sowohl als Verfolger der Christen, als nach seiner Bekehrung im Verkehr mit den Glaubensgenossen über Christi historisches Leben gar Manches hörte. Dazu kommt ein Weiteres, was seine Christologie zu charakterisiren dient. Die bloße geschichtliche, durch menschliches Zeugniß vermittelte Kunde auch von dem was er von Andern vernommen hatte und zweifellos glaubte, war noch nicht die Erkenntniß Christi im wahren Licht. Diese erlangte er nach seiner Versicherung[1] nicht von Menschen her oder durch Menschen, sondern sie ist ihm geworden durch eine un-

εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας u. s. w., was Matth. 23, 34 mit den Worten berichtet: διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω προφήτας u. s. w. Viele betonen jetzt die evangelische Predigt vom Reich anstatt der von Christi Person (obwohl doch Christus beides verbindet) in der Meinung oder Hoffnung, dadurch die Wesensgemeinschaft der Person mit Gott zu etwas Ueberflüssigem, Entbehrlichem zu machen. Allein eine tiefere und richtigere Auffassung des Reiches Gottes würde gerade umgekehrt auf diese Wesensgemeinschaft des Hauptes der βασιλεία θεοῦ mit Gott führen. Die Reichsgenossen sollen — freilich durch den Sohn — gleichfalls Söhne Gottes werden und ihn zum Vater haben; das ist ihre Bestimmung von Anfang an. Hierüber hat Geß a. a. O. S. 327 sehr beachtenswerthe Andeutungen gegeben und besonders an Stellen, wie Matth. 5, 48. 17, 26 f. Luc. 9, 35. 20, 36 erinnert, vgl. mit Joh. 20, 17. 3, 5 (oder 2 Petr. 1, 4). Hierher gehört besonders auch eine treffliche Predigt von Steinmeyer über die Gotteskindschaft. Das Ethische bedarf nach der H. Schrift auch einer ontologischen, oder, wenn man will, metaphysischen Grundlage. Auch Ritschl gibt III, 351 Richtiges, was hierher gehört.

[1] Gal. 1, 1. 12. 16.

mittelbare Verbindung mit dem persönlichen Herrn, der als Erhöhter sich auch seinem inneren Auge enthüllte. So ist es für ihn natürlich gewesen, daß er von dieser Höhe aus und in dem Lichte, das von der Verklärung Christi ausging, auch das ganze irdische Leben Christi betrachten und verstehen lernte. Das Correctiv für das Aergerniß des Kreuzes, für die Vorstellungen vom Messias und dem messianischen Reich, die ihn als Verfolger erfüllten, lag für ihn schon in dem überwältigenden ersten Eindruck, der ihn zum Glauben führte. Es war die Majestät des durch Leiden und Tod hindurch gegangenen, verklärten und doch noch menschlich theilnehmenden Herrn, die ihm offenbar ward.[1] Ueber der göttlichen Hoheit Christi verlor er nicht seine Menschheit, aber diese ist ihm die Weltwirklichkeit des göttlichen Ebenbildes und so zugleich die wahre Menschheit.[2] Demgemäß nennt ihn seine Verkündigung Jesus und er ist ihm nicht bloß der Christusgeist. Er nennt ihn den einen Menschen, der zweiter Adam ist,[3] welcher unser Fleisch, ja auch die Schwachheit desselben an sich trug,[4] also nicht eine natürliche Unsterblichkeit besaß. Er betont Christum als den Gekreuzigten, der, wie er sagt, sein ganzes Wissen sei.[5] Ueberhaupt gibt Paulus eine Menge geschichtlicher Züge, die mit den Evangelien gänzlich zusammenstimmen, aus dem irdischen Leben Christi.[6] Seine Menschheit, der er Demuth, Heiligkeit, Gottesweisheit, stellvertretende Gesinnung für uns und urbildliche Liebe zuschreibt,[7] denkt er in der Erhöhung nicht abgelegt, sondern er bleibt ihm unser fürbittender Mittler;[8] auch wir werden mit ihm vereint und seinem verklärten Leibe ähnlich werden.[9]

[1] Apostelg. K. 9, K. 22 und K. 26.

[2] 2 Kor. 4, 3–6. 1 Kor. 15, 45 ff.

[3] Röm. 5, 15.

[4] Röm. 8, 3. 2 Kor. 1, 5. 13, 4.

[5] 1 Kor. 1, 17. 2, 2.

[6] Paret, Paulus und Christus, Jahrbb. für deutsche Theol. II.

[7] Phil. 2, 6 f. 2 Kor. 5, 21. 1 Kor. 1, 24. Gal. 2, 20. 2 Kor. 5, 14. Röm. 5, 19.

[8] Röm. 8, 34.

[9] Phil. 1, 23. 3, 21. Da Paulus von Christi verklärtem Leibe redet, kann er nicht meinen, er sei ganz, es sei also auch sein Leib Pneuma geworden. 2 Kor. 5, 16 darf nicht von einer Geringschätzung der Menschheit Jesu verstanden werden, sondern bezieht sich theils auf den Gegensatz zwischen den πάντες, d. h. der ganzen Menschheit, V. 19, auf die jetzt sein Thun sich richtet, und zwischen der Enge der

Durch das Höhere in diesem Menschen Jesus ist derselbe nun aber nach Paulus υἱὸς θεοῦ, Christus. Er nennt dasselbe, sofern es in Jesu ist, πνεῦμα ἁγιωσύνης,[1] ja er sagt auch: der Herr ist der Geist, wobei das Haben in ein Sein umgesetzt ist.[2] Zwar faßt der Name υἱὸς θεοῦ auch die menschliche Seite in sich; und er nennt auch die Gläubigen υἱοὺς θεοῦ. Aber doch ist ihm Christus allein der Sohn, auch υἱὸς θεοῦ ἴδιος[3] und die Gläubigen sind Söhne Gottes, sofern Christus in ihnen lebt. Dieses höhere Princip ist ihm wahrhaft göttlich nach seinem Wesen. Paulus denkt es als präexistent und von Gott unterschieden. Gott habe, sagt er, in der Fülle der Zeiten seinen Sohn herausgesandt,[4] nämlich aus der unsichtbaren, göttlichen Sphäre in die Sichtbarkeit. Dieses höhere Princip trägt hier den Namen Sohn schon vor der Geburt Jesu, mag immerhin derselbe von der irdischen Erscheinung her genommen sein. Paulus muß ferner das Geborenwerden des υἱός von einem Weibe und sein unter das Gesetz Gethanwerden, kurz sein Erscheinen in Knechtsgestalt bei der ihm zukommenden Hoheit nicht als selbstverständlich angesehen haben, sonst wäre die Erwähnung hiervon völlig leer und bedeutungslos. Wenn er anderwärts[5] sagt, wir haben einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alles ist und wir durch ihn, wie es zuvor hieß einen Vater, aus welchem alles ist und wir für ihn, so muß „Alles“ beide Male dasselbe sein, kann also nicht bei Christus auf die sogenannte moralische Schöpfung beschränkt werden. Paulus scheint auch Christum, nämlich die höhere Seite in ihm, schon als den geistlichen Hort Israels bei seinem Zug durch die Wüste angesehen zu haben.[6] Man könnte nun zwar daran denken, daß der Durchgang durch das rothe Meer dem Apostel ein Symbol oder Typus der christlichen Taufe, das Essen des Manna Typus des Abendmahls war, womit dann die Worte: der geistliche Fels war Christus,

Theokratie, in der er auf Erden von seiner Geburt aus Davids Stamm an wandelte, theils darauf überhaupt, daß der Apostel seine frühere fleischliche Auffassung der messianischen Idee nun abgelegt habe.

[1] Röm 1, 4. Nicht trinitarisch wie 2 Kor. 13, 13.

[2] 2 Kor. 3, 17.

[3] Röm. 8, 32.

[4] Gal. 4, 4.

[5] 1 Kor. 8, 6.

[6] 1 Kor. 10, 4, 9.

besagen würden, der wasserspendende Fels in der Wüste war im typischen Sinne Christus; er bedeutete Christum so, wie das Manna das heilige Abendmahl. Aber Paulus kann auch schon eine reale Verbindung des göttlichen Princips in Christo, dem er auch den Namen Christus gibt, mit Israel in der Wüste angenommen haben, wofür spricht, daß schon die Israeliten nach ihm Christum in der Wüste versucht haben.[1] Wenn nach Paulus der υἱός für Gott das allgemeine Princip der Vermittelung ist,[2] so wird er auch das Werk der Schöpfung von dieser Vermittelung durch den Sohn nicht ausgenommen haben.[3] Ueberhaupt wird von Christus Solches ausgesagt, was nur zulässig war, wenn er wahrhaft göttliches Wesen ihm zuschrieb. Die Worte „mir sollen sich alle Kniee beugen, spricht der Herr", werden auf Christum bezogen, der ihm Gegenstand göttlicher Verehrung ist und dem das Weltgericht zugeschrieben wird.[4] In Einer Stelle der ältern Briefe nennt er auch Christum nach der wahrscheinlichsten Erklärung Gott über Alles gepriesen in Ewigkeit.[5].

[1] 1 Kor. 10, 9. Die Variante κύριον statt χριστόν ist die leichtere, daher weniger sich empfehlende Lesart. Dem paulinischen Kreis ist das reale Verhältniß Christi zu Israel schon in der Vorzeit nicht fremd. Hebr. 11, 26.

[2] Vgl. mit 1 Kor. 8, 6 δι' οὗ τὰ πάντα Röm. 11, 36.

[3] Wofür auch Hebr. 1, 2 spricht; ohnehin Kol. 1, 13 ff.

[4] Röm. 14, 9.

[5] Röm. 9, 5. Eine Doxologie auf Gott würde zu dem Schmerz über Israels Verwerfung, den Paulus V. 1—5 ausdrückt, nicht passen, wogegen die Worte, auf Christum bezogen, den Israel trotz seiner Hoheit verwarf, diesen Schmerz begründen. Auch der Fortgang der Rede V. 6 mit δέ paßt nicht zu einer Doxologie auf Gott, sondern auf Christum.

Das Ausgeführte zeigt, daß dem Apostel die Präexistenz Christi eine reale, nicht bloß ideale war. Aber das darf nicht zu Gunsten der Annahme einer präexistirenden Menschheit oder Urmenschheit ausgedeutet werden, wie früher oft geschah und in neuerer Zeit in mannigfachen Wendungen wiederholt ist (z. B. von Baur, Holsten, Pfleiderer; von Bartels, Ansichten eines Freundes der Bibel und der Naturbetrachtung 1871 S. 19 ff.; von Barth, Der Engel des Bundes 1845; Keerl, Der Gottmensch, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Basel 1866 S. 48. 96. 122. 144. 227. 246—258). Weder so, daß das höhere Princip in Christus an ihm selber vielmehr der Urmensch sei, der in himmlischem Lichtleib präexistirende Χριστός, der dann mit dem irdischen Menschen Ἰησοῦς sich vereinigt (Holsten a. a. O. 71 ff. 76. 423), noch aber auch so, daß er aus seinem pneumatischen Stande sich behufs irdischer Erscheinung erniedrigt und in den physischen Leib verwandelt habe (vgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 152) — (eine Wundermetamorphose, für welche die umgekehrte

In den späteren Briefen des Apostels ist nicht sowohl eine andere Christologie als vielmehr eine Entwickelung der schon im bisherigen gegebenen Keime. Es wird eine überschwengliche Erhöhung, kraft deren ihm allgemeine Anbetung von allen vernünftigen Wesen des Universums

Verwandlung des physischen Leibes in den pneumatischen eine Analogie biete). Das Letztere geht nicht an, weil Paulus Jesu Leib aus dem σπέρμα Δαβίδ entstanden denkt. Die Meinung aber, daß das höhere Princip — der Χριστός — an ihm selber nichts Anderes als der Urmensch sei (was auch Baur, Beyschlag, Hilgenfeld annehmen), ist damit nicht verträglich, daß ihm der Χριστός vielmehr specifisch göttlich, nicht aber creatürlich ist. Nach Paulus hat Christus weder überhaupt eine Leiblichkeit vom Himmel mitgebracht (Röm. 1, 3. 4, von einer doppelten sagt er nichts), noch im Himmel eine pneumatische gehabt (vgl. Weiß, Bibl. Theol. S. 296. 300). Das Pneumatische ist in der Menschenwelt, zu der doch auch Christus als zweiter Adam zu rechnen ist, dem Paulus erst das Zweite. 1 Kor. 15, 46. — Barth, Bartels, Keerl leugnen zwar nicht, daß in der paulinischen Christologie Raum für eine trinitarische Auffassung sei, aber denken den „Sohn" als ein praeter Deum befindliches, subordinirtes Wesen, das in Gott die Seite der Objectivität, Faßlichkeit, „Figürlichkeit" oder „Leiblichkeit" vertrete, die sich selbst erniedrigen und verwandeln könne in unsere Leiblichkeit (so Bartels), oder das als Engel des Bundes die Seite des göttlichen Wesens repräsentire, wodurch (nachdem es sich mit dem Ersten alles Geschaffenen persönlich verbunden durch die Menschwerdung — Barth —) die Gotteserscheinungen möglich werden; oder endlich das, wie Keerl will, als ewige Menschheit und als Ebenbild des unsichtbaren Gottes zwar in dem inneren trinitarischen Wesen Gottes wurzele, aber so, daß ein Moment der Trinität sich aus dem Vater herausgesetzt habe, und selbständig mit Leben in sich selbst außer (praeter) dem Vater und Geist existire, damit ein Mittelwesen sei zwischen Gott und der Creatur, das als Brücke zwischen Endlichem und Unendlichem sich auch für das Mittlerwerk eigne S. 170. 182. 227. Dieses Mittelwesen, der ewige Menschensohn, habe seiner leiblichen Existenzweise nach bei dem Vater eine ursprüngliche Herrlichkeit, sei die Gottesgestalt, die Urform der Schönheit. Die himmlische Leiblichkeit habe der Urmensch Christus herabgebracht, aber dazu noch Fleisch und Blut angenommen, so daß zwar Fleischwerdung desselben stattgefunden habe, aber nicht Menschwerdung, da Christus oder der Sohn Gottes Menschensohn war. Jesus habe sonach eine doppelte Leiblichkeit gehabt, was ja auch vom Wiedergebornen zu sagen sei. S. 257. Allen diesen letzteren, theosophischen Ansichten ist die Hauptsache in dem Göttlichen Christi nach seinem Unterschied vom Vater in der Begrenztheit himmlischer Leiblichkeit, welche ihn zur Mittlerstellung befähigen aber auch das Göttliche in ihm so modificiren soll, daß dieses in seiner Einheit mit der Urmenschheit nur ein subordinirtes Wesen außer und neben dem Vater wird (Keerl S. 495). Allein nirgend redet Paulus von dem Präexistenten vor der Menschwerdung als einem subordinirten Wesen; ebenso wenig von einer Leiblichkeit desselben.

zur Ehre Gottes des Vaters zukommt, von ihm ausgesagt,[1] und diese Anbetung gilt ihm als einer persönlichen Einheit, zu der auch die Menschheit gehörte, die ja allein Gegenstand der Erhöhung sein kann. Es wird ihm eine Gleichheit mit Gott zugeschrieben[2] (ἴσα θεῷ ὑπάρχων). Die christologische Hauptstelle aber[3] nennt Christum den Sohn der Liebe, Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in welchem das All geschaffen ist und besteht, durch welchen und auf welchen hin es geschaffen ward. Hieße es nur auf ihn, so möchte Schleiermachers Ansicht statthaft sein, daß nur von seiner ewigen, schon die Schöpfung leitenden Idee, aber von keiner realen Präexistenz die Rede sei. Aber da würde das „in ihm" müßige Wiederholung und das „durch ihn" bliebe unerklärt. Paulus sagt vielmehr: Er, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist vor Allem,[4] dem Rang nach als Erstgeborner, der Zeit nach als Mit-Ursache der Schöpfung. Und derselbe, durch den Alles geschaffen ward, hat auch die Herstellung der Harmonie der Welt durch die Erlösung gebracht. Die auseinander getretene, ja in Zwietracht gerathene Welt hat er wieder gesammelt, weil er der allgemeine Centralpunkt der Schöpfung und ihr innerstes Princip ist. Er ist stets die Macht der Einheit in ihr geblieben, sie hat in ihm ihren Bestand und daher führt er das Auseinandergegangene zum allgemeinen Einklang zurück. Das Wort „Ebenbild" hat zwar mehrfach auch seine Beziehung auf seine Menschheit,[5] aber der Kolosserbrief redet von dem präexistenten Sein dessen, der als geschichtlich Offenbarter der Sohn der Liebe ist. Dieses Ebenbild ist nicht bloß ein creatürliches Abbild,[6] sondern der Sinn ist: Gott, an sich ἀόρατος, ist offenbar in dem Sohn in vollkommener oder adäquater Weise. Das göttliche Princip in Christus ist also hier zu Gott überhaupt in Beziehung gesetzt. Er ist für Gott der Offenbarer schlechthin, indem er sein Ebenbild ist. Dagegen das Wort „Erst-

[1] Phil. 2, 9—11.

[2] V. 6. Auch Tit. 2, 13 ist Christus wahrscheinlich unter θεός zu verstehen; die ἐπιφάνεια am Ende der Dinge wird am angemessensten von Christi Parusie verstanden.

[3] Kol. 1, 13—20. Vgl. Ephes. 1, 6. Röm. 8, 32.

[4] V. 17.

[5] 2 Kor. 4, 4.

[6] Kol. 2, 9: Die ganze Fülle der Gottheit wohnt leibhaftig, d. h. in vollkommenster Realität in ihm.

geborner der ganzen Schöpfung" bildet die Brücke zur Welt. Es bezeichnet ihn nicht als Geschöpf; der Ausdruck weist vielmehr auf Sohnschaft und Wesenseinheit mit Gott. Andererseits gehört er aber allerdings als „Erstgeborner der Schöpfung" auch zur Welt, so sehr, daß sie ohne ihn nicht wäre. Es ist in ihm sowohl die ewige Idee der Welt, als ihr Realprincip, und beides gehört zu ihr so, daß, wenn es von ihr wiche, weder ihr ideeller Werth und ihre Einheit noch eine Realität derselben bliebe. Dennoch nennt die Stelle nicht die Welt den Sohn Gottes, sondern unterscheidet sie von ihm dadurch, daß durch ihn d. h. seinen Willen und seine Intelligenz die Wirklichkeit der Welt wurde. Er ist gleichsam als eine Geburt aus Gott gedacht, in welcher schon auch das ideale wie reale Princip der Welt gesetzt ist. — Das Wort Logos fehlt bei Paulus, er hat dafür *εἰκών*; aber was das Wort ist für das Ohr, nämlich Offenbarung des Innern, das ist *εἰκών* für das Auge, also findet in den Ausdrücken nur gleichsam eine Uebersetzung derselben Sache von dem einen Sinn auf den andern statt. Mit dem Bisherigen ist auch nicht im Widerspruch, wenn nach einer andern Stelle der Sohn dem Vater sich unterwerfen[1] wird am Ende der Zeiten. Denn die Meinung kann weder sein, daß der Sohn dem Willen des Vaters je entgegen gewesen sei und erst künftig ihm gehorsam werde, noch, daß er in der Vollendung absolut und nicht bloß relativ betrachtet eine niedrigere Stellung einnehmen werde, als während der Periode der Verbreitung der Erlösung.[2] Zwar relativ werden die Erlösten, wenn sie ihm werden ähnlich geworden sein, durch keinen solchen Abstand mehr von ihm getrennt sein wie zuvor; in diesem Sinn nimmt er, kraft seines absoluten Liebeswillens, relativ ab, damit sie zunehmen. In Wahrheit sieht er aber hierin und hat hierin seine Verherrlichung. Eher als an eine Erniedrigung Christi, nachdem sein Werk gekrönt ist, ließe sich daran denken, daß Christus selbst erst mit seinem Reich absolut vollendet und jede Möglichkeit des Auseinandergehens des Willens des Vaters und Christi ausgeschlossen sein wird, wie sie ohne Sünde jedenfalls auf Erden bestand, Matth. 26, 39. Nie freilich kann der erhöhte Herr von seiner Liebe lassen, denn das wäre gegen das Gesammtbild des N. T. von ihm.

[1] 1 Kor. 15, 24—28.
[2] Röm. 5, 18. 19.

Aber das läßt sich sagen, daß er bis zum Gericht durch seine Fürbitte bei dem Vater sich auf die Seite der Menschheit stellt und gleichsam das Gericht aufhält. Es ist der erbarmende, fürbittende Mittlerwille, der im jetzigen Aeon zwischen Gott und die Sünder in die Mitte tritt und das Gericht aufgeschoben, das Erlösungswerk fruchtbar gemacht wissen will, welcher aber endlich, wenn die Menschheit zum Gerichte reif sein wird, sich auch hierin widerspruchslos dem göttlichen Willen fügen, willig das vermittelnde Erlöseramt niederlegen und seinen erbarmenden Sinn dem Vater unterwerfen oder gleichsam opfern wird (*ὑποταγήσεται*), damit nun die letzte Entscheidung, das Gericht, komme. Ja er wird dieses im Namen Gottes sogar selber vollziehen. Darum darf nun aber auch aus den Worten, „damit Gott sei Alles in Allem", nicht gefolgert werden, daß nun in der Vollendung Christus überhaupt bedeutungslos zurücktreten werde. Zwar die fürbittende Mittlerschaft oder Stellvertretung wird nicht bloß in Beziehung auf die Ungläubigen, sondern auch die Gläubigen aufhören, und für die Letzteren das Verhältniß zu dem Vater ein unmittelbares sein, gerade weil Christi Stellvertretung ihre Wirkung gehabt hat.[1] Aber die dankbare Gemeinschaft mit Christus braucht darum nicht aufzuhören. Betet er nicht mehr stellvertretend für sie, so ist es nur, weil er nun in ihnen und durch sie lebt und wirkt, so daß keineswegs ein Abtreten seiner Person gegeben ist. Auch kann, wenn es heißt, „auf daß Gott sei Alles in Allem", Paulus Christum nicht haben ausschließen wollen, denn er denkt den Vater ungetrennt von dem Sohne. In der Herrschaft des göttlichen Willens, sei es als Willens der Liebe, oder der Weisheit oder der Gerechtigkeit und der Macht, hat doch auch Christus seine Herrschaft; denn er mit seiner Menschheit ist der Ort, in welchem die Wirklichkeit des göttlichen Willens vollkommen ausgeprägt ist. Hörte sein *βασιλεύειν* überhaupt auf, so würde er ja nach Paulus niedriger als die Gläubigen sein, denen ein *βασιλεύειν* verheißen ist. Dieses selbst aber ist vielmehr genauer als ein Mitherrschen mit Christus bezeichnet.[2] Sonach bleibt

[1] Es gilt da das Wort Joh. 16, 26, ich sage euch nicht, daß ich an jenem Tage den Vater für euch bitten werde, denn der Vater selbst hat euch lieb, weil ihr mich geliebt habt.

[2] Röm. 5, 17. Eph. 2, 6. 2 Tim. 2. 12. vgl. Offb. 20, 4. 6. 22, 5.

Christus das Haupt,[1] auch in der Vollendung der Dinge, wenn seine mittlerische Function ihr Ziel erreicht hat. Das Reich Gottes mit seinem Mittelpunkt, der Kirche, die Christi Leib heißt, wird das Haupt nicht verlieren, aus welchem ihm ewiges Leben zuströmt; und in dem Begriff des „Hauptes" ist auch seine Menschheit mit eingeschlossen. Er ist in der Ganzheit seiner Person zur Rechten Gottes erhoben.[2]

Die beiden Seiten, die göttliche und die menschliche ja erniedrigte sind nun aber dem Apostel in der Einheit der Person Christi zusammengefaßt, wie er diese auf dem Wege nach Damaskus geschaut hat. Das göttliche Princip, jenes Ebenbild Gottes hat sich mit Jesu Menschheit so geeinigt, daß auch sie zum Ausdruck der Gottebenbildlichkeit geworden ist.[3] Und dadurch ist Jesus Christus weltwirkliches nicht bloß transscendentes Ebenbild Gottes. Das Göttliche in ihm ist das Allbestimmende in dieser geheimnißvollen Vermählung, mit welcher die Ehe verglichen wird.[4] Gleich wie der Mann des Weibes Haupt ist, so heißt anderwärts auch Gott Christi Haupt, weil Gott das Bestimmende in Christus, dieser persönlichen Einheit ist.[5] Es wird dabei nicht zu vergessen sein, daß von dem Mann, der des Weibes Haupt ist, auch gesagt wird, daß er in dem andern Gatten sich selber liebe. Das Centrale oder Beherrschende in dieser Vereinigung ist dem Apostel jedenfalls das Göttliche. Aber trotz dieser Einheit, wonach wie in der wahren Ehe ein Gatte in dem andern, so hier die Gottheit in der Menschheit lebt, bleibt nach diesem Bilde der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Seite, daß sich diese an sich zur göttlichen so, wie das weibliche oder empfängliche Wesen zum Manne verhält; durch das Empfangen aber wird die Menschheit gleichsam über sich selbst erhoben. Jesus Christus wird der pneumatische Mensch mit Lebens- und Belebungskraft ausgestattet.[6]

[1] Ephes. 1, 22. Auch der Hebräerbrief denkt sein Reich als ein ewiges Reich 1, 8. 12. 12, 28. 2 Petr. 1, 11. Offenb. 11, 15.

[2] Röm. 8, 34.

[3] 2 Kor. 4, 4 vgl. 3, 17. 18.

[4] Vgl. Ephes. 5, 23.

[5] 1 Kor. 11, 3. Bezöge man diese Abhängigkeit auf die göttliche Seite — die anderwärts auch θεός heißt — so käme der unpassende Sinn heraus: Gott sei das Haupt dieser göttlichen Seite. Vielmehr ist Χριστός die einheitliche Person, in welcher Gott das Allbestimmende ist.

[6] 1 Kor. 15, 45.

Während für Christi Person Gott die κεφαλή ist, das Allbestimmende, ist er, sofern die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm vollzogen ist, als diese persönliche Einheit, Haupt des Leibes, d. h. der Kirche, der zur Rechten Gottes erhobene König des Gottesreiches. Diese Einwohnung Gottes macht aber aus ihm auch den zweiten Adam, welcher als Vollendung des Geschlechts zugleich der letzte heißt,[1] denn Christus ist dem Apostel nicht bloß ein Einzelner wie Andere, sondern hat ihm universale Bedeutung. Weil in ihm die wahre Menschheit, die zweite höhere Potenz Adams in urbildlicher Weise verwirklicht ist, so ist er der Stammvater des neuen Geschlechts der Kinder oder Söhne Gottes.

Diese vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist nun für Christus in seiner Erhöhung verhältnißmäßig leicht vorzustellen. Aber wie reimt Paulus die Niedrigkeit mit diesem Christusbild? Es ist im Philipperbrief eine Zweiheit von Ständen so unterschieden, daß der Stand der Niedrigkeit Vorbedingung seiner Hoheit ist. Seine Menschheit ist zum Lohn ihrer Bewährung im Gehorsam zum vollen Antheil an der göttlichen Majestät erhoben.[2] Er hätte nicht so können erhöht werden, wenn er nicht in einem wahrhaft menschlichen Werden und Gehorsam eine fehllose Entwickelung gehabt hätte. Dieses Werden hat Paulus nicht so stark wie der Hebräerbrief ausgebildet; aber doch sagt auch er, daß Christus zum Sohn Gottes in Kraft erst constituirt wurde seit seiner Auferstehung, daß er also vor dieser noch nicht υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει obwohl schon υἱὸς war.[3] Also hat die Sohnschaft Christi, dieser persönlichen Totalität ein Werden und ist nicht von Anfang vollständig da.[4] Wenn nun aber in Christus, weil wahre, auch werdende Menschheit war, dabei aber auch das präexistente göttliche Princip, wie reimt das Paulus mit der Einheit seiner Person? Es mag zugegeben werden, daß er darüber sich nicht ausdrücklich ausspricht, mithin hier der dogmatischen Erörterung ein weiter Spielraum bleibt. Aber doch steht soviel fest: wie die Göttliches und Menschliches in sich schließende Sohnschaft nach ihm noch nicht sofort vollendet war, so muß Paulus in Beziehung auf das Verhältniß des Leibes Jesu zur Einheit der Person

[1] Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 45.
[2] Phil. 2, 8—10.
[3] Röm. 1, 4.
[4] Phil. 2, 6 f.

ein Werden der persönlichen Lebenseinheit entschieden angenommen haben, weil er in der Erhöhung diese Einheit des verklärten Leibes Christi mit seiner Person als unauflöslich denkt, während sie zuvor im Tode aufgelöst ward. Zu diesen Thatsachen stimmt aber wenig, wenn Manche meinen, auch für den Stand der Niedrigkeit habe Paulus die vollständige Einheit (oder vielmehr sich deckende Gleichheit) der göttlichen Seite mit der menschlichen dadurch erreicht, daß er in unserer Stelle von einer Selbstentleerung des göttlichen Princips rede *(ἐκένωσεν ἑαυτόν)*,[1] wodurch er sich zur Potenz herab gesetzt und mit der werdenden Menschheit ausgeglichen habe, so daß von einer Unterwerfung unter das Schicksal der Endlichkeit, von einem Lernen, von Gehorsam auch des göttlichen Princips oder Sohnes zu sprechen wäre. Beide Naturen haben dann, wird fortgefahren, sich in steter Einheit, d. h. parallel und gleichen Schritts entwickelt. Ob die Stelle des Philipperbriefes wirklich die dogmatische Anleitung gebe, wie das Entstehen und Bestehen der Lebenseinheit Christi zu denken sei, das wird zur Entscheidung zu bringen sein, wenn wir vor Allem fragen: ob Subject der Rede, wie die soeben angeführte Ansicht will, das präexistirende göttliche Princip für sich, oder aber der geschichtliche Christus ist, der ja auch freiwillig in Niedrigkeit, Verzicht auf Machtgebrauch, ja in Selbstopferung einging. Für die letztere Annahme, welche die alten lutherischen Dogmatiker gegen die reformirten festhalten, während neuere zahlreiche Lutheraner sie verlassen, spricht, daß Paulus nicht „Christus" sondern „Jesus Christus" als Subject voranstellt, wie auch sonst bekannt ist, daß er Jesu ein aufopferungsvolles Leben auf Erden zuschreibt,[2] mithin keine Nothwendigkeit vorliegt, das Erniedrigtwerden auf die göttliche Seite (für den Zweck der Menschwerdung) zu beziehen. Der Zusammenhang spricht ebenso entschieden hierfür. Jesus Christus will als Beispiel selbstloser Demuth und des hingebendsten Gehorsams bis zum Kreuzestod aufgestellt werden. Ein Vorbild muß aber geschichtlich erkennbar sein, was jener angebliche unsichtbare und transscendente Act einer Selbstentleerung des ewigen Sohnes vor der Menschwerdung nicht wäre, ja jene angebliche Selbstentleerung, die im Aufgeben des actuellen bewußten Lebens, in Reduction auf den Potenzzustand bestünde, könnte

[1] Phil. 2, 6 ff. *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο ἴσα θεῷ εἶναι. ἀλλ' ἐκένωσεν ἑαυτόν.*
[2] 2 Kor. 8, 9.

gar nicht von den Christen vollbracht oder verlangt werden. Auch nicht einmal von einem Aufgeben hoher, herrlicher Kräfte oder Gaben seitens Christi könnte die Rede sein: denn solches Aufgeben gehört wieder gar nicht zur Aufgabe der sich verleugnenden Demuth. Davon zu schweigen, daß diese Ansicht, wenn sie eine gottmenschliche Entwickelung festhält, doch für jede Stufe des Fortschreitens eine steigende Beseelung der Menschheit durch die Gottheit, mithin ein momentanes Ueberragtsein der Menschheit durch die erst sich mittheilende Gottheit annehmen muß. Es sei denn, daß sie die Menschheit von selbst und ohne Einwirkung der göttlichen Natur als sich vollendend dächte, in welchem Fall aber die gottmenschliche Einheit in zwei von einander unabhängige Entwickelungslinien aufgelöst, die menschliche Seite aber nach Art des Ebionitismus gedacht würde. Besser daher wird die Stelle zu übersetzen sein: Jesus Christus, obwohl in göttlicher Gestalt oder Form, also schon gottebenbildlich seiend *(ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων)*, hielt die Gottgleichheit *(τὸ εἶναι ἴσα θεῷ)*, die ihm als gottmenschlicher Einheit zukommen sollte, nicht für Sache eines eigenwilligen oder gewaltsamen Ansichraffens, oder nicht für einen Raub, den er eigenmächtig an sich zu reißen habe, sondern in völliger Selbstvergessenheit und Erniedrigung bewies er sein demüthiges sich selbst vergessendes Liebesleben.[1] Während der erste Adam ungehorsam ward, durch Verführung des Stolzes, der ihm Gottgleichheit verhieß und diese gleichsam rauben wollte, so hat der zweite wirklich die Erhöhung zur göttlichen Majestät erlangt, indem er nicht bloß die Gottgleichheit nicht eigenmächtig an sich raffen wollte, sondern sogar, obwohl an sich erhaben an Würde, doch ward wie ein anderer Mensch, ja zum schmählichen Kreuzestod sich erniedrigte.[2] — Sonach redet Paulus zwar von einem Stande der Niedrigkeit, welche Selbsterniedrigung Christi war, dem anfangs die Gottgleichheit nach Seiten der Herrlichkeit fehlte. Aber von einem Selbst-

[1] Mit Recht erklärt schon Luther die Stelle nicht von dem Act der Menschwerdung. Vgl. Hering, Die Mystik Luthers 1878 S. 131, und die μορφή nicht von der Substanz (göttlicher oder menschlicher Natur), sondern von der Beschaffenheit.

[2] Der Literatur über diese Stelle ist eine überaus reiche; vgl. das Programm von Tholuck, ferner Meyer's Comm., Keerl a. a. O. S. 144—184. Weiß a. a. O. Köstlin Jahrb. für deutsche Theol. 1858. III, 96, und meine Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes, ebendas. 1856. 1858.

verlust der Gottheit redet die Stelle nicht. Resultat also ist: Ein wahres Werden in der Verbindung des Göttlichen mit seiner Menschheit nimmt auch Paulus an, aber ohne die Art dieses Vorgangs näher zu beschreiben.[1] Nur daß die persönliche Lebenseinheit nicht von Anfang an schon eine vollkommene war.

## II. Der Hebräerbrief.

Wenn schon nach den Synoptikern Christus einerseits der Säemann für das heilbringende wiedergebärende „Wort", andererseits aber selbst Inhalt des Wortes oder des Samens ist, den er säet, zusammengefaßt also: die sich selbst mittheilende Gottesoffenbarung, welche in ihm, wie wir schon bei Petrus fanden, persönliche Gestalt gewonnen hat: so geht der Hebräerbrief eben hiervon aus, daß Christus nicht bloß, wie die Propheten, Träger dieses oder jenes einzelnen Gotteswortes ist. Vielmehr er, diese Person ist die entscheidende, vollkommene Offenbarung des Gotteswortes. Die vielgegliederten und vielartigen Worte Gottes haben nun ihren Abschluß in dem Sohne, in welchem die Offenbarung persönlich auftritt und das göttliche Urbild selber erscheint.[2] Ein Theil der Judenchristen, an welche der Brief sich wendet, stand in Gefahr des Rückfalls zur Synagoge, vor dem sie gewarnt werden. Auch wo sie Christus nicht für einen bloßen Menschen hielten, drohte eine doppelte Ausweichung. Die eine ist die angelologische Christologie, die der Brief bestimmt zeichnet, während die andere (historisch die nazoräische, zum sog. Patripassianismus geneigte) in Christus zwar eine Gotteserscheinung, aber, weil ohne bleibenden Unterschied von dem Vater, nur eine vorübergehende annimmt, die also ein einzelner theophanischer Act wäre. Die erstere ist Vorspiel des Arianismus, die andere des Sabellianismus. Der Hebräerbrief steht beiden entgegen.[3] Gegen die Meinung, in Jesu sei ein höheres, engelähnliches, creatürliches Wesen erschienen, erinnert der Brief daran, daß Christus, um vollkommener Mittler, Versöhner und König des Gottesreichs zu sein, nicht bloße Creatur sein könne, vielmehr durch die höhere Seite seines Wesens schon bei der Schöpfung betheiligt sei.[4] Gegen die theophanische Christologie, welche die ewige

[1] Röm. 1, 4.
[2] Hebr. 1, 1—3. 4, 12 f.
[3] 1, 2. 3. 13. 14.
[4] 1, 2. 3.

Bedeutung der Person der Menschheit Christi aufhebt, macht der Brief in der kräftigsten Weise seine wahre, geschichtliche, ja auch im Stande der Erhöhung durch hohepriesterliche Vertretung wirksame uns gleiche Menschheit geltend.[1]

Was die ersten Gegner anlangt, so schildert er des Näheren Christus als das Ziel der ganzen Offenbarungsgeschichte. Alles Frühere in ihr verhält sich nur als Typus zu ihm, in welchem das himmlische Urbild verwirklicht ist. Er ist der Sohn im Hause Gottes, dem gegenüber selbst ein Mose nur die Stellung des Dieners hat.[2] Er ist der König und Priester der Menschheit; er vollendet beide Aemter, indem er sie in seiner Person vereinigt.[3] Er erschließt der Menschheit das innerste Heiligthum des Himmels kraft des ewigen Geistes und der Macht des unauflöslichen Lebens in ihm, durch das er das schlechthin Gott wohlgefällige Opfer darzubringen vermocht hat.[4] Namentlich aber steht er über der alttestamentlichen Oekonomie dadurch, daß er nicht ihr Product ist oder ihr seine Beglaubigung verdankt, sondern sie ist sein Product, da er das kosmische Princip der Offenbarung ist. Zwar erst in der persönlichen Form, die sie in ihm hat, ist sie vollendet, aber sein Verhältniß zum A. T. ja zur Schöpfung beschreibt der Brief so, daß er eine nicht bloß ideale, sondern reale und wirksame Präexistenz des göttlichen Princips annimmt, das in der letzten Zeit in der Person Jesu erschien. Deshalb ist dem Verfasser Christus nicht bloße Creatur, sei es auch die höchste, sondern wahrhaft göttlichen Wesens.

Und zwar wird zweitens das Göttliche des Sohnes von Gott überhaupt unterschieden,[5] ja erhält selbst den Namen Sohn, welcher Name aber im Sinne des Verfassers nicht auf Zeugung weist, sondern bildlich gemeint und von dem geschichtlichen Christus her auf dasselbe übertragen ist.[6] Und nicht erst zur Menschwerdung trat diese Unter-

[1] 4, 15. c. 7—9.

[2] 3, 5. 6.

[3] 5, 9 f. c. 7—9.

[4] 9, 14. 10, 19. 7, 16. 28.

[5] 1, 8 vgl 5. Der Sohn wird hier „Gott" angeredet.

[6] 1, 2. 3. und V. 4, wo das κεκληρονόμηκε des Sohnes-Namens zu beachten ist. Die Uebertragung des modernen Begriffs der Persönlichkeit auf dieses präexistente göttliche Princip ist aber voreilige, dogmatische Einlegung. Auch der

scheidung in Gott ein. Dasselbe göttliche Princip, das in dem Sohne erschien, wird im Verhältniß zu Gott überhaupt als vorhanden gesetzt. Dies wird durch zwei ontologische Prädicate ausgedrückt. Er heißt: Ausstrahlung (nicht bloß Abbild, Abglanz) aus dem herrlichen göttlichen Wesen, und damit ist im Gegensatz zu einer nur creatürlichen Auffassung dem Sohne Wesensgleichheit mit Gott zugeschrieben; andererseits heißt er: eine charakteristische Bestimmtheit und ein objectiver Ausdruck des göttlichen Wesens. Er ist gleichsam die Formzeichnung seiner Hypostasis, worin liegt, Gott ist nicht bloß das unterschiedslose Eine, sondern er hat Züge in sich, die in dem Sohne wie zu einem Bilde ausgeprägt und objectivirt sind. Das göttliche Bild ist das, wodurch Gott als das, was er ist, kenntlich oder offenbar wird; und zwar nicht erst für die Welt, sondern objectiv und an sich, also (wiewohl das nicht ausdrücklich gesagt wird) auch in oder für Gott selbst.[1] Von dieser Gottesgestalt, welche auch den Namen Sohn von seiner Offenbarung in der Menschheit her hat, wird nun gesagt, Gott habe durch sie auch die Welten gemacht, und der Sohn, welcher das All trage mit dem Worte seiner Kraft, habe, nachdem er die Versöhnung gestiftet, sich gesetzt zur Rechten der Majestät und sei zum Erben, d. h. Herrscher des Alls, als der Erstgeborne eingesetzt worden.[2] In einer merkwürdigen anderen Stelle wird auf die Offenbarung in Christus auch ausdrücklich das Wort *λόγος* angewendet.[3] Zu den Prädicaten des *λόγος* 4, 12 paßt die Annahme nicht, daß darunter nur überhaupt die frohe Botschaft verstanden sei, denn der *λόγος θεοῦ* heißt *ζῶν, ἐνεργὴς, κριτικός*, ja er ist als Intelligenz gedacht, denn es ist von

Ausdruck *πνεῦμα αἰώνιον* für dasselbe, sofern es in Jesus ist, spricht nicht für diese Einlegung.

[1] Vgl. die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* Kol. 1, 15.

[2] 1, 3. 4. 10 ist, was im Grundtext auf Jehova bezogen ist, von Christus gesagt.

[3] 4, 12 ff. *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος* V. 13 sagt nicht: diesem, nämlich Gott, V. 10, haben wir Rechenschaft zu geben, sondern: unsere evangelische Verkündigung handelt von diesem, der V. 12 als *λόγος* eingeführt und ausführlich geschildert wird. Sofern die zu Gott gehörende Ausstrahlung und Gestaltung seiner *ὑπόστασις* 1, 1 bildlich Sohn heißt, kann ihr auch ein Machtwort zugeschrieben werden 1, 3; denn sie ist dem Verfasser die für Gott werkzeugliche (*δι' οὗ*) Gottheit selber. Es vereinigt sich wohl, daß Gott als Sohn oder als „Wort" auch selbst wieder ein Machtwort hat oder spricht.

seinem Alles durchschauenden Auge die Rede. Allerdings spricht die Stelle nicht von seiner Präexistenz, sondern davon, wie er geschichtlich im Evangelium, also in Christi Person, als bewußt, handelnd und Scheidung bringend auftritt.[1] Sie trägt aber didaktischen, nicht dichterischen Charakter, und wie es sich auch mit der Persönlichkeit des präexistenten göttlichen Princips verhalte, mag es als persönlich in sich und ohne den Einen persönlichen Gott, oder nur mit und in diesem gedacht sein (der Verfasser schweigt hierüber): fest steht sowohl, daß der Verfasser in Gott selbst Unterschiede setzt, die auch auf die Welt bezüglich sind, als daß das in Gott präexistente göttliche Offenbarungsprincip in Christus seine volle Existenz hat, so daß man wohl sagen kann: Christus ist dem Verfasser der verpersönlichte[2] *λόγος*.

Das Merkwürdige im Hebräerbriefe ist nun aber ferner, daß, so erhaben die Aussagen über das höhere Princip in Christo sind, er sich dadurch nicht abhalten läßt, die vollständige und bleibende Menschheit Christi, ja seine Erniedrigung, sein Werden, seine Kämpfe und Versuchungen so geltend zu machen, wie keine andere Schrift N. Ts. sie betont. Damit sind alle doketischen oder bloß theophanischen Vorstellungen von Christus abgewiesen. Das dient ihm aber zugleich zu dem Nachweis, daß auf dem Wege des hohepriesterlichen Mitleids die Versöhnung habe können vollzogen werden. Indem Christus in Selbsterniedrigung, aber absoluter Reinheit zu unserem Geschlecht gehörte,[3] sollte bewirkt werden, daß wir Vertrauen zu Gott fassen und ohne Furcht dem Vater wieder nahen möchten. Auch darin ward der Sohn uns gleich, daß er Gehorsam lernte, im Glauben, nicht im Schauen stand, durch Scheu vor dem Bösen das Böse überwand.[4] Mit Hülferuf, Gebet und Thränen hat er in den Tagen des Fleisches sich an Gott gewandt, er ist eine Zeit lang unsertwegen unter die Engel erniedrigt gewesen,[5] aber in dem Allen ohne Sünde geblieben.

[1] Dieser Gebrauch des Wortes *λόγος* hat Aehnlichkeit mit Offenb. 19, 14; *λόγος ζῶν* erinnert an 1 Petr. 1, 23.

[2] Ich übernehme diesen Ausdruck von T. Beck.

[3] 2, 14. 7, 13 f.

[4] 6, 20. 12, 2. 5, 7. 2, 14. 17.

[5] *ἠλαττωμένος* 2, 9 bezieht sich auf seine Knechtsgestalt, in der er war wie andere Menschen V. 6. 7, und auf die steigende Erniedrigung in derselben; von

## Dritte Classe.

### Die johanneische Christologie.

Zwischen der Apokalypse und dem Evangelium findet in Beziehung auf die Logologie ein namhafter Unterschied statt, der für die frühere Abfassung der ersteren spricht. Jene sagt:[1] Christus habe als erhöhter einen neuen Namen, den Niemand wisse als er selbst. Derselbe wird weder vorher noch nachher angegeben. Das drückt aus, daß in dem bisherigen Begriffsgebiet ein dem Wesen Christi entsprechender Name nicht zu finden sei. Dieses kannte nur einerseits den Namen Gott, andererseits den Namen Mensch, aber nicht ein Wesen, das eine Einheit von Beiden und insofern einzig in seiner Art ist. Die Apokalypse fügt aber dann die Bezeichnung hinzu, die man in Menschensprache ihm gebe, die jedoch nicht sowohl ein nomen proprium als appellativum ist. Er wird genannt „das Wort Gottes *(ὁ λόγος τοῦ θεοῦ)*“. Mit dieser Bezeichnung ist hier keineswegs das präexistente göttliche Princip für sich, sondern der ganze Christus, die Menschheit mit eingeschlossen, in seiner Postexistenz und Vollendung gemeint. So schließt sich diese Stelle an die früher betrachtete Begriffsreihe von Jacobus und den Synoptikern an (s. o. S. 260). Sie setzt voraus, daß es bereits üblich war, Christi Person als das Wort Gottes (ῥῆμα דָּבָר), d. h. als die Gottesoffenbarung zu bezeichnen. Die oben betrachteten Stellen[2] sind in der That Zeugen von der Richtigkeit der Behauptung, daß der historische Christus schon frühe den Namen „das Wort Gottes“ trug. Nach der apokalyptischen Stelle ist die Gottesoffenbarung in ihm zur persönlichen Gestalt gekommen. Ja sie denkt ihn nicht bloß als gesprochenes Gotteswort, sondern auch als lebendig und selbstsprechend, wie wir auch im Hebräerbrief beides verbunden finden (s. o. S. 289). Daher gleich darauf von dem aus seinem Munde gehenden zweischneidigen Schwert,[3] d. h. seinem Wort die Rede ist. So gewiß nun aber diese merkwürdige Stelle Christum als geschichtlichen, ja in seiner Postexistenz

einer Selbsterniedrigung Gottes in ihm ist nicht die Rede. Sonst müßte nach dem Verfasser wegen V. 6. 7 von jedem Menschen Präexistenz und Kenose ausgesagt werden.

[1] Offenb. 19, 12.

[2] Besonders 1 Petri 1, 23. Hebr. 4, 12 ff., vielleicht auch Jac. 1, 18.

[3] Offenb. 19, 15 vgl. 1, 16.

„Wort Gottes" nennt, so ist doch in andern Stellen der Apokalypse auch von seiner Präexistenz die Rede, nicht bloß der idealen[1] im göttlichen Rathschluß, sondern auch der realen. Denn Christus heißt auch Realprincip der Schöpfung,[2] ferner der Erste und Letzte, Anfang und Ende.[3]

Wenden wir uns dem johanneischen Evangelium zu, so behaupten zwar noch immer Manche, daß dasselbe durch seine Logoslehre einen den andern völlig fremden, verglichen mit den Synoptikern idealistischen, doketischen, ja gespenstischen Christus habe, dem die wahre Menschheit fehle.[4] Andere suchen eine Ausgleichung, indem sie das synoptische Christusbild auf die Höhe des johanneischen zu heben suchen[5] (wogegen aber das Fehlen einer ausdrücklichen Präexistenzlehre bei den Synoptikern spricht); oder indem das johanneische Christusbild auf das der Synoptiker reducirt werden soll,[6] was durch die im Evangelium ausgeführte Präexistenzlehre verwehrt ist. Aber bereits wird von allen Unbefangenen zugestanden, daß Paulus schon in seinen älteren Briefen eine Präexistenzlehre hat, also die Behauptung hinfällig ist, erst durch das spätere johanneische Evangelium und seine Logoslehre sei die Präexistenz Christi in die kirchliche Lehre eingeführt. Es wird bereits häufig anerkannt, daß Paulus und Johannes in ihrer Christologie nicht wesentlich differiren. Dagegen wird nun von Andern gesagt, die „höhere Christologie" beider sei ein Theologumenon, das auf ihre Rechnung komme[7] und das sie in Jesu Reden und in die Geschichte eingemischt haben, die sie in das Licht gewisser, besonders alexandrinischer Speculationen sollen gestellt haben. Aber Paulus braucht das Wort Logos von Christus nicht und hat doch wesentlich dieselbe Lehre. Und daß

[1] 13, 8.

[2] 3, 14 ἀρχὴ τῆς κτίσεως, was nicht bedeuten kann erste Creatur, denn Anbetung einer bloßen Creatur wird 22, 9 verwehrt, während sie dem Lamme zugeschrieben wird. So ist die ἀρχὴ τῆς κτίσεως dem πρωτότοκος τῆς κτίσεως Kol. 1, 15 analog und bezeichnet das ideale und reale Princip des Universums.

[3] 1, 17. 2, 8. Vielleicht auch *A* und *Ω* 1, 8. 22, 13.

[4] So Strauß, Baur, Köstlin (Johanneischer Lehrbegr.), Zeller u. a.

[5] So Philippi.

[6] Wie früher Weizsäcker, Jahrb. f. deutsche Theol. II, 154 ff. wollte, was er aber später fallen ließ.

[7] So von Reuß und Keim.

die Lehre der früheren Schriften N. T. von dem Wort Gottes (λόγος oder ῥῆμα) schon eine Vorbereitung der johanneischen Logoslehre war, erhellt wohl genugsam aus dem Obigen. Was das johanneische Evangelium selbst betrifft, so spricht gegen Einmischung logologischer Speculationen in seine evangelische Geschichte das merkwürdige Factum, daß der Evangelist den Prolog, in welchem ausführlich vom Logos die Rede, als sein Bekenntniß gibt; dagegen, wo er Jesum reden läßt, dieses Wort gar nicht gebraucht, was ihm doch, wo er seine Gedanken gibt, sehr geläufig gewesen ist.[1] Gegen die Entlehnung aber aus alexandrinischer Weisheit, besonders Philo, spricht der große Unterschied des philonischen Logos vom johanneischen, der immer allgemeiner anerkannt wird.[2] Philo's Logos wird nicht σάρξ oder Mensch und kann es nach seinem Wesen nicht werden. Es ist falsche Harmonistik, die Synoptiker zur Gleichheit mit Johannes emporzuschrauben, wie umgekehrt das Evangelium Johannis so zu wenden, daß ihm nichts Eigenthümliches bleibt. Aber dieses Eigenthümliche ist nicht im Widerspruch mit dem übrigen N. T., sondern nur die entwickeltste Ausprägung von Solchem, was sich schon sonst findet.

Das Evangelium schildert keineswegs Jesum nur als den über die Erde dahinschreitenden Gott, sondern läßt ihn in die innigsten menschlichen Lebensbeziehungen der Liebe und Freundschaft[3] treten, und uns in sein reiches, vielbewegtes Gemüthsleben[4] wie keine andere Schrift N. Ts. hineinblicken. Wollte man sagen, die Grundstelle rede nicht von einer menschlichen Seele, sondern nur von dem Fleischwerden, nicht Menschwerden des Wortes,[5] so daß die Menschheit nur als das Gewand erscheine, in welchem ein Gott wandle, so ist dagegen in mehreren Stellen ausdrücklich von einer menschlichen Seele Jesu die Rede,[6] so daß „Fleisch" in dem weiteren Sinn für menschliche Natur oder Menschheit[7] genommen sein muß. Der Brief spricht sich aufs Stärkste gegen den Doketismus

[1] Vgl. 1 Joh. 1, 1 ff. mit Joh. 1 und Offenb. 19, 14.
[2] Vgl. meine Geschichte der Christol. I. S. 21 ff. 114.
[3] 2, 1—12. K. 11. 15, 15.
[4] K. 13—16. 17.
[5] 1, 14 wie besonders eifrig Keerl betont.
[6] 12, 27. 13, 21. 11, 34. 38.
[7] Wie 3, 6. 17, 2.

aus.[1] Jesus nennt sich selbst einen Menschen[2] und gilt Allen, mit denen er in Berührung kommt, als ein wirklicher Mensch.[3] Er ist gerade auch nach dem johanneischen Evangelium menschlichen Schwachheiten, der Ermüdung, dem Hunger und Durst, dem Wechsel von erregten Stimmungen, der Freude und der Traurigkeit[4] unterworfen. Keineswegs ist der johanneische Christus schon eine schlechthin fertige und vollendete Gestalt, eine unbewegliche Lebenseinheit von ewig gleicher Herrlichkeit und Vollkommenheit. Denn vielmehr er redet selbst von künftiger Vollendung, von einem fortwährenden Lehren, Zeigen, Geben Gottes, von seinem Lernen, Sehen, Hören vom Vater, durch welches Empfangen und Erflehen sich seine *δόξα* vermittelt.[5] Eben dahin gehört seine Taufe, ja auch von einem inneren Kampf ist die Rede, den er durch Gebet um des Vaters Hülfe besteht.[6] Spräche nicht der Mensch Jesus Christus im Evangelium, sondern nur Gott als Logos, so könnte er nicht sagen, ich rede nicht von mir selbst,[7] ich suche nicht meine Ehre, ich kann nichts von mir selbst thun,[8] ich thue allezeit, was dem Vater wohlgefällt.[9] Die Kraft den heiligen Geist mitzutheilen ist ihm erst von seiner Erhöhung an eigen,[10] und mehrfach spricht er das Bewußtsein von der ihm noch fehlenden Vollendung aus, die er vom Vater erfleht.[11] Allerdings aber ist sein Werden eine fehllose Entwickelung und durch alle Stufen zieht sich ein Beharrliches, Sichselbstgleichbleibendes hindurch, seine wesentliche Einheit mit Gott. Ferner gerade aus seiner Niedrigkeit strahlte die innere Herrlichkeit seiner Liebe für die wahre Betrachtung am meisten hervor. Es ist charakteristisch johanneisch, selbst seine Erhöhung an das Kreuz

[1] 1 Joh. 4, 2. 3. 2 Joh. 7.

[2] Joh. 5, 27. 8, 40 ohne daß von dem ewigen Logos ausgesagt würde, er sei an ihm selbst Menschheit, wie Keerl will.

[3] 1, 30. 4, 29. 7, 46. 9, 11. 16. 24. 10, 33. 11, 47. 50. 18, 17. 29. 19, 5.

[4] 4, 35—38. 11, 33—38. 12, 27. 13, 21.

[5] 5, 19. 20. 8, 26. 40. 11, 41 ff. 14, 10. 16. 15, 15. 17, 5. 7. 22.

[6] 12, 27 *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, πάτερ σῶσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην.*

[7] Joh. 7, 17. 12, 49.

[8] 8, 54. 5, 19.

[9] 8, 29. 55.

[10] 7, 39. 16, 7.

[11] 13, 32. 14, 28. 17, 1. 5.

als eine Erhebung, nämlich zur herrlichsten Offenbarung seiner sich opfernden Liebe anzusehen.[1] Dies führt auf die andere Seite.

In zahlreichen Stellen spricht sich allerdings bei Johannes das Bewußtsein einer einzigartigen Hoheit Christi aus, die in seiner eigenthümlichen Gemeinschaft mit Gott wurzelt.[2] Die Männer des alten Bundes nennt Christus Solche, an die das Wort Gottes geschah, und die schon um deswillen Götter heißen.[3] Von ihnen aber unterscheidet er sich als denjenigen, der vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt sei, d. h. ausgesondert und für sein Werk schlechthin ausgerüstet dadurch, daß der Vater in ihm sei und er in ihm.[4] Besonders gehören aber hierher die Stellen von Christi Präexistenz.[5] Daß ferner die erstgenannten seine wahre Menschheit und Abhängigkeit von Gott bezeichnenden Stellen doch nicht als bloße Gleichstellung Christi mit Andern dürfen verstanden werden, erhellt aus folgender ergänzender Betrachtung. Dem Gesandtsein vom Vater steht gegenüber das Gekommen- oder Herabgestiegensein vom Himmel.[6] Dem Worte, daß der Vater ihm seine Werke zeige, das andere: der Sohn macht lebendig, welche er will.[7] Dem Worte, daß er nicht seine Ehre, sondern die des Vaters

[1] 3, 14. 8, 23 vgl. 12, 32. 33. Dieses Verständniß Christi hatte freilich auch der Evangelist nicht sofort. Die Auffassung Christi im Geist war durch die Mittheilung des heiligen Geistes bedingt. Joh. 7, 39. Führt die Offenbarung wenigstens mittelbar auf den Apostel Johannes zurück, so läßt sich die Vision des erhöhten Herrn, nach Offenb. 1, insofern mit derjenigen, die dem Saulus wurde, vergleichen, als durch beide das objective Bild Christi des verklärten und lebendigen Hauptes ihrer Anschauung zu Theil ward, von wo aus erst das innere und tiefere Verständniß der Geschichten und Reden Jesu rückwärts sich ergab. Das Licht aber, das von dem verklärten Herrn aus auf den irdischen Wandel Jesu fiel, konnte und durfte der Evangelist der christlichen Gemeinde nicht vorenthalten.

[2] 10, 30.

[3] 10, 34.

[4] 10, 38.

[5] Joh. 17, 5. 8, 56. 3, 13 vgl. 31. 6, 33. 38. 41. 46. 51. 62. 8, 42. 16, 27. 17, 8. 24. Es genügt nicht, mit Beyschlag diese Stellen, zumal die erstgenannten, auf eine bloß ideelle Präexistenz zu beschränken, also darin nur den ewigen Menschheitsgedanken Gottes zu finden, der auch der Erwählung des Abraham habe vorangehen müssen. Insoweit hat Schulze „vom Menschensohn" gegen Beyschlag Recht.

[6] 3, 13. 6, 33 ff.

[7] 5, 21.

suche, steht zur Seite das andere: Es sollen alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren.[1] Ebendahin gehört es, wenn der Sohn sich das Licht und Leben der Welt nennt, den Weg und die Wahrheit, die Auferstehung und das Leben.[2] Wer ihn siehet, siehet den Vater,[3] der ihm gegeben hat, das Leben zu haben in sich selbst, wie der Vater.[4] Vermöge seiner Einheit mit dem Vater hat er die Macht, seinen Schafen das ewige Leben zu geben, und Niemand kann sie ihm aus seiner Hand reißen.[5] Daher bezeichnet der Evangelist Gott als den ἴδιος πατὴρ desselben, Jesus mithin als Sohn in einzigartigem Sinn,[6] was durch das Wort „Eingeborner" bezeichnet wird.[7] Aber besonders ist noch die johanneische Logoslehre zu betrachten.

Während in der Apokalypse Christus als Erhöhter, also erst in der Postexistenz Logos heißt, wird dieser Name schon im ersten Brief[8] des Johannes wie im Evangelium auf die sichtbare, geschichtliche Gegenwart Christi bezogen. Denn die Worte: „Was wir gehört und was wir gesehen haben, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, das Wort des Lebens" sind Ausdruck der Freude an der persönlichen Gegenwart des Heils. Aber von der Gegenwart wird zurückgegangen zur Präexistenz des (im Briefe neutral ausgedrückten) „Wortes des Lebens", das im Anfang bei dem Vater war, nun aber offenbart ist.[9] Dieses „Wort des Lebens", das an den λόγος ζῶν des Petrus und des Hebräerbriefes erinnert, wird jetzt, in dem doppelten Prolog des Briefes und des Evangeliums abgesehen von der Welt und der Geschichte der Offenbarung für sich in seinem Verhältniß zu Gott fixirt. Ist in Christus die Offenbarung vollendet, so ist nichts natürlicher, als daß in ihm das Offenbarungsprincip selber geschaut und zu Gott selber in Beziehung gebracht wird. Sein Verhältniß zu Gott ist nun im Evan-

[1] 5, 23.
[2] 11, 25. 14, 6. 8, 12 vgl. 12, 36.
[3] 14, 9.
[4] 5, 26.
[5] 10, 28—30.
[6] 5, 18 vgl. Röm. 8, 32.
[7] 1, 18 vgl. 3 16.
[8] 1 Joh. 1, 1 ff.
[9] 1 Joh. 1, 2 daher ἀπ' ἀρχῆς nicht vom Anfang der Evangelienverkündigung zu verstehen ist, sondern an das ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1 erinnert, sowie an Offenb. 3, 14.

gelium bezeichnet erstens als Wesensgleichheit,[1] zweitens als Verhältniß des Unterschieds zwischen Gott überhaupt und dem Logos, der auch Gott ist, also als Unterschied Gottes von Gott, der aber nicht trennender Art ist; denn der Logos ist bei Gott, hingewandt zu Gott *(πρός)*, wie es in den Sprüchwörtern von der „Weisheit“ bildlich heißt, daß sie bei Gott oder zu Gottes Seite sei. Das Offenbarungsprincip, das von Anfang war, steht in ewiger Relation zu Gott, ist also nicht bloß momentaner geschichtlicher, zeitlicher oder vergänglicher Bedeutung. Logos ist nicht die Welt, auch nicht die Idealwelt, wie bei Philo, sondern er ist zunächst rein als göttliches Princip gedacht. Aber er hat auch eine Weltbeziehung; durch ihn ist Alles geworden, was geworden ist. Er ist Real- und Idealprincip der Welt, in ihm ruht ihr Leben und er ist das Licht der Menschen, worin die Einigung des דָּבָר und der חָכְמָה, des hebräischen Real- und des hellenischen Idealprincips liegt. Weil aber so die Welt aus ihm stammt, ist er auch und bleibt in inniger Verbindung mit ihr und sie bedarf ihn und kann ihn aufnehmen. Der Logos will als Leben und Licht in der Welt sein von Anfang, und das wird in vollkommener Weise erreicht in Jesu. Diesen Menschen setzt oder ruft er nicht bloß so hervor, wie er die Welt als eine von ihm nur verschiedene außergöttliche hervorruft; vielmehr ist er mit diesem Menschen so vollkommen geeinigt, daß der Evangelist sagen kann: der Logos ward dieser Mensch. Die Schöpfung durch den Logos ist übergegangen in den Begriff der Menschwerdung des Logos. Denn nicht das selbständige außer Gott Sein, das die Welt hatte durch die Schöpfung und weiterhin durch die Gesetzgebung, ist schon das Ziel seines Wirkens, sondern die Einigung und Lebensgemeinschaft mit Gott. Die Gnade und Wahrheit, die durch den Eingebornen vom Vater zur

[1] *θεὸς ἦν ὁ λόγος.* Das Fehlen des Artikels beweist nicht, daß der Logos nur ein *θεὸς δεύτερος* sei; vgl. V. 6. 12. 13. 18. Subject des ganzen Verses ist der Logos, *θεός* also Prädicat: der Logos war auch der Gottheit zugehörig, göttlichen Wesens. Das *ἦν* bezeichnet das ewige Sein, das in jedem Moment schon ein Gewesensein ist, also den Gegensatz gegen *ἐγένετο* V. 3. u. 14. Die *ἀρχή* V. 1 ist nicht Weltanfang (von der Welt ist erst V. 3 die Rede), vielmehr bezeichnet es den Punkt, hinter den schlechthin nicht weiter zurückgegangen werden kann, d. h. die Ewigkeit.

geschichtlichen Wirklichkeit wurde,[1] sieht es darauf ab, den Gläubigen die Macht zu geben, Gottes Kinder zu werden.[2]

Die beiden betrachteten Reihen von Aussagen, die der niedrigeren und die der höheren Art, die der Einen Person Christi gelten, sind damit noch nicht vereinigt, oder in ihrer Vereinbarkeit erkannt, daß in den Einen Stellen der Logos als redende Person angesehen wird, in den andern die Menschheit. Das wäre nur Schärfung, nicht Lösung des Problems, aber auch nicht textgemäß. Nirgends redet der nackte Logos als eine Person für sich oder „als ein über die Erde hin wandelnder Gott".[3] Nähme man vollends an, die Menschheit in Christo sei unpersönlich, nur Hülle des redenden und handelnden Logos, so wären Aussagen, wie die oben erwähnten: „ich rede nicht von mir selbst" u. s. w. oder „der Vater ist größer als ich", sowie sein Gebet unverständlich. Auch würde sich daraus ein Leiden des Logos selber oder ein bloßes Scheinleiden ergeben: da müßte der Logos sein ewiges Sein in ein zeitliches umgesetzt haben, in eine Veränderung eingegangen sein, die dazu nicht stimmt, daß Christus sich auch auf Erden in einem unverrückten, sich stets gleichen ewigen Sein weiß.[4] Auch die Annahme,[5] der Logos habe in Jesu die Stelle der menschlichen Seele vertreten und sich zur Leidentlichkeit gegenüber dem Leibe bestimmt, ist verfehlt und nicht johanneisch. Denn da wäre er ja nicht wirklicher Mensch, sondern hätte nur die Form menschlicher Seele neben dem Leibe angenommen, und auch dieses nur zeitweilig, bis er in der Vollendung nicht mehr menschliche Seele, sondern zu sich selbst hergestellt wieder der reine, nur mit einem Leib bekleidete Logos wäre. Eine wirkliche menschliche Seele wäre hierbei geleugnet, die doch das Evangelium lehrt. Ebenso wenig endlich spricht das Evangelium für die Ansicht,[6] nach welcher der Logos die auf die Welt

[1] 1, 17.

[2] 1, 12 ff.

[3] Das ist auch nicht in den Stellen der Fall, die seine Präexistenz aussagen, namentlich nicht Joh. 8, 58. 17, 5. Auch hier ist der Redende der Mensch; Object seiner Rede und also auch seines Bewußtseins ist die ewige, göttliche Seite seines Wesens, die als die grundlegende für seine Person in seinem Bewußtsein steht.

[4] Joh. 3, 13 ff.

[5] von Geß (und Wörner).

[6] von Thomasius u. A.

bezüglichen göttlichen Eigenschaften zeitweilig niedergelegt habe, um mit einem wahrhaft menschlichen sich entwickelnden Leben sich zu decken. Man führt aus dem Evangelium Johannis für diese modern kenotische Theorie die Worte Jesu an: „Und nun verkläre mich Vater mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe der Weltgrund gelegt war", und versteht die Worte so: Christus als Logos flehe um Wiederherstellung der behufs der Menschwerdung niedergelegten Logosherrlichkeit. Aber der Betende ist Jesus und Beten ist eine creatürliche menschliche Function. Da nun der grammatisch nächstliegende Sinn nicht sein kann: Jesus, dieser Mensch, sei schon vor der Welt gewesen und habe da die Herrlichkeit gehabt, jetzt aber nicht mehr, so wird die Präexistenz allerdings auf das göttliche Princip zu beziehen sein. Und da ferner der betende Jesus diese Herrlichkeit noch nicht hat, so wird der Sinn sein, daß er für seine Menschheit, was diese noch nicht hat, erflehe, nicht aber, daß die göttliche Seite für sich die Verklärung erflehe, wie denn von einer vorherigen Erniedrigung derselben nichts gesagt ist. Der Redende, Jesus, weiß sich in für seine Person grundlegender Weise geeint mit dem Logos, hat ein Wissen von demselben und seiner Herrlichkeit, aber hat noch nicht den Besitz der Herrlichkeit, da vielmehr die Stunde der tiefsten Erniedrigung da ist. Nur dann würde die kenotische Deutung sich ergeben, wenn der Redende der Logos ausschließlich wäre, nicht aber die betende Person Jesus wäre, der „mit dem ewigen Logos", seiner δόξα sich noch nicht allseitig geeinigt weiß. Es ist mit keinem Wort gesagt, daß die göttliche Seite, mit der er sich in wirklicher aber noch nicht schlechthin vollendeter Einigung weiß, sich selber habe erniedrigen und den Himmel verlassen müssen. Im Gegentheil nach anderen Stellen weiß Christus auch auf Erden sich noch im Himmel,[1] so zwar, daß ein Wissen hiervon, wie von der Einheit seiner Menschheit mit der Gottheit in die Menschheit fällt. Und dieses Wissen weist der gottmenschlichen Entwickelung das Ziel an. Sein Herabsteigen, dieser bildliche Ausdruck, bezeichnet den Anfang dazu, den Himmel zur Erde zu bringen und die Erde zum Himmelreich zu machen, bedeutet aber nicht ein Verlassen des Himmels.[2]

[1] Joh. 3, 13. Aehnlich wird seine fortgehende Mittheilung an die Welt als fortgehende Herablassung aus dem Himmel, in dem er ist, zur Welt dargestellt. Joh. 6, 50.
[2] Vgl. 1, 52.

Ueberblickt man die ganze johanneische Christologie, so zeigt sich, was allerdings oft übersehen wird, daß auch von Johannes verschiedene Stufen der Person Christi unterschieden werden, denen entsprechende Prädicate zukommen und von denen auch die niedrigeren nicht fehlen durften, wenn Christi Menschheit volle Wahrheit, also auch ein Werden haben sollte. Es ist damit gegeben, daß die ganze Fülle und Herrlichkeit des Logos nur allmählich aufgenommen werden konnte, mithin die gottmenschliche Einheit selbst noch in der Zunahme begriffen war. Sodann aber bildet für die hohen Prädicate, die seiner gottmenschlichen Lebenseinheit zugeschrieben werden, dieses einen aufhellenden Anhaltspunkt, daß er nicht bloß eine wahre Menschheit hat, wie wir Alle, sondern auch eine so geartete, daß, wenn sie ganz wird geworden sein, was sie soll, das göttliche Princip, das der Evangelist Logos nennt, nach seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit in ihr wohnen kann. Daher heißt er nicht bloß Mensch, sondern auch der Menschensohn.[1]

Nach dem Ausgeführten wäre es allerdings unhistorisch, in der apostolischen Urgemeinde namhafte Unterschiede zu leugnen. Aber diese sind nur verschiedene Stufen der Ausbildung des gemeinsamen Glaubens den wir oben vorangestellt haben. Dieses Gemeinsame ist schon so reich, daß, was die niedrigeren Stufen haben, schon durch sich selbst vorwärts zu dem Höheren treibt.

## B. Die kirchliche Ausbildung der Christologie.

### § 92.

**Das apostolische Gesammtzeugniß wird von der Kirche theils immer vollständiger angeeignet, theils immer allseitiger entfaltet und dogmatisch begründet, so zwar, daß die kirchliche Entwickelung der Christologie von der niedrigsten kanonischen Stufe anhebt, um unter Leitung und Anregung des Geistes Gottes und des kanonischen Wortes die Hauptmomente der Christologie zu erreichen und innerlich fest aneinander zu schließen.**

**Die Geschichte dieser Lehre zerfällt aber in drei Perioden.**

**Die erste bis 381 stellt die beiden Seiten („Naturen") der Person Christi nach ihren Hauptmomenten fest.**

[1] Joh. 3, 13 vgl. 5, 26.

**Die zweite bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sucht die Einheit der Person und das Verhältniß dieser beiden Seiten zu einander darzulegen, aber ohne nähere Erforschung ihres Wesens; vielmehr unter einer Auffassung desselben, durch welche die eine Seite durch die andere verkürzt werden mußte, was in entgegengesetzter Weise in verschiedenen Epochen geschah.**

**Die dritte Periode von 1800 an hat, nachdem beide Seiten in ihrer gleichen Berechtigung wieder zur Anerkennung gelangt sind, die Aufgabe, den Unterschieden in Christi Person gleichmäßig ihr Recht so werden zu lassen, daß im Interesse der Einheit der Person auch die Vereinbarkeit, ja die innere lebendige Bezogenheit ihrer Unterschiede auf einander aufgezeigt, also von Christus ein Bild entworfen werde, das wirklich und wahrhaft menschlich und göttlich zugleich, d. h. gottmenschlich sei.**

Literatur: George Bull, Defensio fidei Nicaenae ed. Grabe 1703 vgl. Dan. Whitby, Disquisitio modesta in Bulli defens. F. N. 1720. Dionysius Petavius, De theolog. dogmatibus 1644 ff. J. Gerhard, Loci theologici IV. (mit Cottas Abhandlung De Persona Christi). Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung 3 BB. 1841—43. Thomasius a. a. O. und Dogmengeschichte I. II. Fr. Nitzsch, Dogmengeschichte I. Matthias Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie; Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Auffassung. 1848. 1861; Ders., Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, herausg. von Güder. 2 Bde. 1855. Al. Schweizer, Die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche aus den Quellen belegt 1844—47. H. Schmid, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche A. 3. 1853. § 31 ff. S. 230 ff. Fr. Frank, Die Theologie der Concordienformel Bd. 3. 1863.

Kein Dogma hat eine durchsichtigere, logischere und wenigstens in seinen productivsten Seiten von kirchlichen Verirrungen freiere Geschichte als die Christologie. Der kirchliche Takt, der das Krankhafte ausschied, in dem Gesunden sich erkannte, und dasselbe sanctionirte, konnte auch nirgend sicherer leiten als hier, wo es sich um das Herzblatt des christlichen Glaubens handelt. Mit diesem Dogma haben die sechs ältesten ökumenischen Synoden sich vornehmlich beschäftigt, namentlich aber haben die Zeiten, in denen der kirchliche Gemeinglaube noch mehr in der Innigkeit und Sicherheit des Anfangs stand, die Marksteine für die Entwickelung dieser Lehre nach rechts und links aufgestellt. Der

kirchliche Consensus, der auch innerhalb der getrennten Kirchen in diesem Dogma ein weitreichender ist und die beiden großen Kirchenspaltungen überdauert hat, verdankt seine Festigkeit ohne Zweifel dem Umstand, daß die großen, christologischen Grundsätze wenigstens der vier ersten ökumenischen Synoden in den Jahren 325, 381, 431, 451 den innigen Connex mit dem christlichen Glauben nicht verleugnen, sondern dem christlichen Bewußtsein einleuchtend sein müssen. In den ersten Jahrhunderten wurde jede frühere Stufe unter Leitung der H. Schrift überschritten, weil der kirchliche Gemeinverstand nach ihrer Durcharbeitung sich überzeugt hatte, daß nur die Wahl sei unter diese Stufe zurückzufallen oder eine neue gleichfalls kanonisch schon vorgebildete zu beschreiten. Die entscheidenden Motive bei diesen Schritten waren so gewichtig und aus dem Wesen des Christenthums genommen, daß die Christologie ihr Gedächtniß bewahrend darin zugleich ihrer eigenen dogmatischen Begründung sich bewußt bleibt. Die Factoren aber, welche das Streben der Kirche nach immer bestimmterer christologischer Erkenntniß bedingen, sind zwei. Ein subjectiver: der Glaube der Gemeinde oder das Bewußtsein von der Erlösung durch Christum, also seinem Werke, aus welchem sich nothwendig Aufschlüsse über das Wesen der dasselbe vollbringenden Person ergeben; und ein objectiver, das mannigfaltig abgestufte und doch in sich einträchtige apostolische Gesammtzeugniß von Christus, dessen Aneignung fort und fort den Glauben stiftet und mehrt, damit dieser zur Kraft der Entfaltung der von ihm aufgenommenen apostolischen Lehrkeime gelange. Zu diesen beiden Factoren productiver Art, der H. Schrift und dem zur Erkenntniß strebenden Glauben (welche beide wieder auf den heiligen Geist, den Geist Christi als ihre höhere Einheit zurückweisen), kommt noch als sollicitirendes Element der Geist der Welt und der Weisheit der Welt hinzu, der bald in jüdischer, bald in heidnischer Gestalt an die Kirche herantretend, sie in seine gewohnte Denkweise zurückzuziehen suchte, eine Gefahr, die sie nur durch immer klareres Selbstbewußtsein über ihren Glauben und durch immer glücklichere Lösung der Widersprüche bestand, welche die Weisheit der Welt in dem christlichen Glauben aufdecken zu können meinte. Dabei ist besonders die Gründlichkeit des Ganges zu beachten, den die Kirche geführt wurde. Denn zwar das mündliche und schrift-

liche Wort eines Paulus und Johannes besaß die Kirche, aber lange Zeit, bis Bedürfniß und Empfänglichkeit erwacht war, in Beziehung auf Manches wie einen verschlossenen Schatz. Und sieht man auf das, was nicht bloß gleichsam gesetzlich um apostolischer Autorität willen vererbt, sondern jedesmal nach seiner Wahrheit und seinem innern Zusammenhang mit dem Glauben erkannt war, daher aus diesem frei herausgesetzt werden konnte, so ist zu sagen, die dogmatische Erkenntniß der alten Kirche beginnt mit der niedrigsten Stufe kanonischer Christologie, um unter Leitung des Kanon von innen heraus immer mehr auch die Momente zu erreichen und innerlich fest aneinander zu schließen, die in den höheren kanonischen Gestalten enthalten sind.

## § 92 b. Fortsetzung.

### Erste Periode bis 381.

### Einleitung.

Der Eindruck, den die Erscheinung Jesu und sein Wirken auf die Menschheit machte, war einerseits ein so tiefer, daß er das Nachdenken auf das Stärkste in Anspruch nahm, und die Auseinandersetzung der vorchristlichen Denkweisen mit der das Christenthum begründenden Thatsache gebieterisch verlangte. Andererseits aber waren die Begriffe von Gott und dem Menschen in der heidnischen und jüdischen Welt derartig, daß diese Erscheinung für die herbrachten Kategorien unerfaßbar, ja damit in Widerspruch war.

Dem starren sich für orthodox haltenden Judenthum, wie es besonders der Pharisäismus repräsentirt, ist Gesetzesgerechtigkeit das Höchste, und damit der Rechtsstandpunkt, wo Gott und der Mensch sich nur äußerlich gegenüberstehen. Ihm erschien daher die Lehre vom fleischgewordenen Logos nothwendig als Verletzung des obersten monotheistischen Grundsatzes, was in Christi Reden dahin zielte, als Aergerniß und todeswürdiges Verbrechen.[1]

Dem Heidenthum war zwar die Vorstellung von Göttersöhnen geläufig, aber mit Analogien, welche unethischen Charakters Gott und die Welt vermischten und den Monotheismus verleugneten, war dem Christenthum nicht gedient. Ueberdem war für die heidnische Auf-

[1] Joh. 5, 18. 10, 31 ff. Matth. 26, 63—66.

klärung die Götterlehre in ein Nichts versunken und ihr nur ein gewisser philosophischer Monotheismus übrig geblieben, welcher, wenn er nicht starr und leblos war, pantheistische Art hatte und dem das Göttliche das unbekannte und unerkennbare Sein (τὸ Ὄν) geworden war. Den vielverbreiteten pantheistischen Denkweisen war die Welt die Erscheinung, der Leib oder die Wirklichkeit dieses Göttlichen. Da war freilich nicht schwer, Menschliches zugleich als göttlich zu denken. Aber diese unmittelbare Apotheose des Menschlichen war dem ethischen Charakter des Christenthums zuwider, das des Abfalls der Menschheit von Gott eingedenk, eine Selbsterlösung durch Selbstactualisirung des göttlichen Wesens der Menschheit an Stelle der Wiederherstellung durch herablassende Gnade nicht duldet. Beides, die Sprödigkeit des judaistischen Gottesbegriffs, der zum Deismus neigt und die verschwenderische Behandlung des Göttlichen, worin sich das Heidenthum gefiel, ist dem Christenthum gleich entgegengesetzt. Für den Deismus und Pantheismus, wenn sie sich nicht christlich bearbeiten lassen, bleibt nur die Leugnung der christlichen Grundthatsache übrig.

Aber die innere Unhaltbarkeit beider Standpunkte hatte schon vor dem Christenthum sich dadurch geoffenbart, daß dieses Judenthum zu heidnischer Weisheit griff, hellenischer und orientalischer, das Heidenthum aber sich vielfach zum Proselyten des Judenthums machte und namentlich sich monotheistisch fermentiren ließ. So entstanden jene Mischgestalten besonders in Alexandrien und Ostsyrien, welche die Einzigkeit, Unnahbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes mit der heidnischen Apotheose der Welt durch mannigfache Emanationstheorien monistischer und dualistischer Art auszugleichen suchten.[1] Zwischen Gott und unsere Welt schoben sie eine Reihe von höheren Wesen, Aeonen oder Engeln, ein, welche die Kluft zwischen Gott und dem Menschen ausfüllen sollten.[2]

Dies sind die Voraussetzungen für die Häresen, mit welchen die Kirche in den ersten Jahrhunderten zu kämpfen hatte, Mischgestalten,

[1] Vgl. H. Ritter, Die Emanationslehre, ein Uebergang aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise 1847; Ders., Die christl. Philosophie 2 BB. 1858. E. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie. Bd. III.

[2] Die mehr hellenisch Gebildeten sehen darin Momente oder Kategorien des Gottesbegriffs, während die Orientalen darin mehr reale Geburten erblicken. Vgl. Franck, Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer, übers. v. Gelinek 1844.

welche durch Eindringen der genannten außerchristlichen Elemente in die Christenheit entstanden. In diesen Kämpfen handelte es sich darum, die gemeinsame Grundvoraussetzung der beiderseitigen Häresen zu brechen, welche darin besteht, daß das höchste und wahrhaft göttliche Wesen um seiner Erhabenheit und Einfachheit willen sich mit dem Menschen nicht zu einer wahrhaften Einheit verbinden könne, dieser auch dessen nicht bedürfe, sei es, weil er unmittelbarer Göttlichkeit sich erfreue, sei es weil der Mensch nur der selbsterworbenen Gesetzesgerechtigkeit bedürfe, um seiner Idee zu entsprechen.

Das erste für die Christologie Nothwendige war die Anerkennung zweier unterschiedener Seiten in Christus, eine Erkenntniß, die im Kampf mit dem Ebionitismus und Doketismus errungen wurde, welche beide die eine dieser zwei Seiten so verkürzen, daß, streng genommen, nur die andere übrig bleibt. Wir betrachten daher zuerst die möglichen Hauptformen der ebionitischen und doketischen Richtung, jedoch zunächst jede für sich im Interesse der dogmatischen, nicht der bloß historischen Erkenntniß dieser Vorstellungen, daher auch nicht unter streng chronologischem Gesichtspunkte, wenngleich so, daß wir für die dogmatischen Begriffe auch entsprechende historische Gestalten ins Auge fassen.

1. Die ebionitische Denkweise. Sie hat zu ihrem charakteristischen Wesen, in Christus nur ein creatürliches Wesen zu sehen. Sie kann sich ebenso von deistischem wie von pantheistischem Gottesbegriff aus ergeben. Ihre Hauptformen sind folgende:

Erstens: die älteste judaistische sieht Christum als einen vom heiligen Geist erfüllten Menschen an, entstanden entweder als Sohn Josephs, oder durch wunderbare Schöpfung, gerecht und heilig in seinem Wandel. Die besondere Ausstattung mit göttlichem Geist, die ihm da noch nach Art der Propheten beigelegt zu werden pflegt, wird entweder von seiner Geburt an datirt, oder erst von seiner Taufe und zwar dann als Lohn für seine Gerechtigkeit und Tugend. So überschreitet Christus durch das, was er ist, nicht wesentlich die Reihe der Propheten. Bei seiner ersten Erscheinung ist er Lehrer durch Wort und Vorbild. Gewöhnlich wird dann aber ein Zustand der Erhöhung nach dem irdischen Leben dazu genommen.[1] Als erhöhter ist er, oder

[1] So noch im Socinianismus.

durch seine Wiederkunft wird er König einer neuen Welt, die aber von den Judaisten überwiegend eudämonistisch[1] gedacht ist. Aber das christliche Bewußtsein weiß sich erlöst, und Christum mit der Kraft der Versöhnung und Mittlerschaft ausgestattet, nicht aber bloß als einen zweiten höheren Moses. Christi Person könnte, wenn er nur eine Creatur wäre, auf welche der Geist Gottes erregend und belebend wirkte, ohne mit Jesu wesenseins zu werden, folgerichtig unmöglich religiöses Object bleiben. Daher ist diese Form des Ebionitismus frühe überwunden worden, trotz ihrer Anlehnung an die alttestamentliche Lehre vom Geist Gottes.[2] Die Urkirche hat zweifellos Christo eine religiöse Verehrung gewidmet. Die Christen sind *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου*.[3]

Eine zweite Form des Ebionitismus können wir die hellenische nennen; weil ihre Grundanschauung nicht judaistisch, sondern pantheistisch ist. Sie gibt eine Wesenseinheit Christi mit Gott zu, aber so, daß das menschliche Wesen überhaupt der Vernunft halber unmittelbar für göttlich gilt. Im Kreise der Menschheit wird dann Christus eine quantitative Auszeichnung etwa als Genius gegeben. So Karpokrates und Epiphanes, welche neben andern großen Männern Christus ein sacellum weihten. Aehnlich auch Theodotus, Paul von Samosata und Photinus.[4] Auch dieses kann dem christlichen Bewußtsein nicht genügen; denn Christus könnte da nur um den Preis einer Abgötterei Gegenstand des religiösen Glaubens sein. Auch ist da auf die Natur oder die Substanz mehr Werth gelegt, als auf das Ethische.

Um nun unter Festhaltung vorchristlicher monotheistischer Gottesbegriffe doch für Christus eine höhere Stellung zu gewinnen, konnte drittens daran gedacht werden, daß ein übermenschliches, gottverwandtes aber immer nur creatürliches Wesen, das im Himmel präexistirte, in Jesu erschienen sei. Je nachdem das mehr judaistisch vorgestellt wird, ist es ein Engel oder Erzengel, wie dergleichen Ansichten schon im N. T.

[1] Von den Socinianern nur gesetzlich.

[2] Die, wie wir oben sahen, auch im N. T., z. B. bei Matthäus sich findet. Ebendahin gehört im Apostolicum das „Empfangen vom heiligen Geist“.

[3] So nach dem N. T. s. S. 262. Aehnlich nach Plinius Epist. 95. Christo tanquam Deo carmina dicunt.

[4] Aus der modernen Zeit gehört hierher der sog. Cultus des Genius.

bekämpft werden.[1] Das ist die angelologische Christologie. Wird das mehr pantheistisch oder heidnisch gewendet, so kann das höhere Wesen emanatistisch als Aeon vorgestellt werden, der, wie hoch auch sonst gedacht und mit herrlichen Prädicaten geschmückt doch außerhalb der eigentlich göttlichen Sphäre steht. Die ausgebildetste Gestalt hat diese Denkweise, die nicht mehr ebionitisch im engern Sinne ist, im Arianismus gefunden, der zum Theil versuchte, die mehr jüdische angelologische und die mehr heidnische Aeonenlehre zu amalgamiren. Er suchte auch die Logoslehre auf gewisse Weise sich anzueignen, bezeichnete den Sohn als Weltschöpfer, ja ließ als Semiarianismus sich auch dazu herbei, in dem Sohn ὁμοιουσία, gottähnliches Wesen anzuerkennen. Da ist das höhere in Jesu erscheinende Wesen als besondere gottähnliche, aber immerhin endliche Person gedacht, die gleichwohl Gegenstand der Anbetung sein soll. Aber da nach dem Arianismus der präexistente Sohn in der Zeit geworden, wandelbar und von dem Wesen des Vaters, das in ἀγεννησία bestehe, ausgeschlossen sein soll, so unterscheidet sich Christus nicht wesentlich von der Creatur, ist vielmehr nur die ideal gedachte vollkommene Creatur selbst, in diesem Sinn Erstgeborner der Schöpfung oder ihre Einheit. Für eine menschliche Seele bleibt außerdem hier kein Raum. Denn zwar Gott kann sich mit der Creatur, deren Princip er ist, aufs innigste verbinden in Selbstmittheilung; aber zwei geschaffene Geister oder Seelen können nicht Eine Person werden. Nach dieser Seite hat also die subordinatianische Modification der ebionitischen Richtung Doketisches an sich, ja da die Lebensanfänge Jesu unter der Stufe stehen, die der erhabene Geist, der die Stelle der Seele Jesu vertreten soll, schon zuvor einnahm, so muß folgerichtig eine Selbstkenose dieses präexistenten Sohnes statuirt werden, um als Mensch geboren werden zu können.

2. Die doketische Reihe. Im Gegensatz zu ihr galt es, die wahre Menschheit nach ihren einzelnen Momenten festzustellen. Sie

[1] Hebr. 1 Kol. 2. Diese Christologie beweist zugleich selbst von judaistischer Seite her, wie frühe die Annahme einer Präexistenz der höhern Seite in Christus vorhanden ist. Die angelologische Christologie kann zu wahrer Menschheit nicht gelangen, participirt daher bereits auch an doketischen Zügen, wie die christologische Aeonenlehre.

hat gleichfalls drei Hauptformen, die theophanische, die gnostische, die namentlich Christi Leib, daher auch sein Leiden und Sterben doketisch behandelt, endlich die apollinaristische, die eine wahre menschliche Seele und Person nicht erreicht. Daß die doketische Linie so früh neben der ebionitischen auftritt, kann uns ein historischer Beweis dafür sein, daß Christus den Eindruck einer über die bloße Menschheit hinausragenden Erscheinung gemacht und das Gefühl erweckt hat, daß die göttliche Welt selbst in ihm der Menschheit nahe getreten sei. Ging man nun aber von der Vorstellung aus, daß es Gottes unwürdig sei, mit einem sterblichen, leidenden Menschen in so innige Gemeinschaft zu treten, so konnte einmal angenommen werden, es sei in ihm zwar der Punkt der höchsten Gottesoffenbarung oder Gegenwart gegeben gewesen, aber nur so, daß wir in ihm eine länger festgehaltene Theophanie zu sehen haben. Hiernach hätte er nicht die Menschheit, sondern nur einen leidentlichen Leib momentan angenommen; von einer menschlichen Seele wäre da keine Rede. Das ist der sogenannte Patripassianismus, schon lange vor Praxeas um 190 [1] bei frommen Judenchristen [2] vorhanden, welche die innige Gottesnähe in Christus als Immanuel festhalten wollten, ohne doch eine wahre, bleibende Gottmenschheit anzunehmen. Aber da wäre Christi Thun kein menschliches, sondern nur ein göttliches. Es wandelte der höchste Gott in Christo eine Zeit lang auf Erden; aber vorübergehend wäre da sowohl die Offenbarung in Christus als auch die menschliche Erscheinung. Die Verfeinerung des sog. Patripassianismus in dem Sabellianismus, [3] durch Sabellius, Noet und Beryll suchte ohne Leidentlichkeit der Gottheit Christo Antheil an göttlichem Wesen zu geben. Aber sein Monarchianismus oder Unitarismus ließ keine Unterschiede in Gott zu. Sabellius kommt nur zu einem Unterschied des verborgenen und offenbaren Gottes, zu einem wiederholten Wechsel von Selbstausdehnung und Zusammenziehung Gottes. Die Offenbarung in Christus ist zwar Selbstausdehnung des sich offenbarenden Gottes (Logos) in den Menschen Jesus, aber vergänglicher

[1] Vgl. Lipsius, Ueber Praxeas Jahrb. f. deutsche Theol. 1859 IV.

[2] Z. B. im Testament der 12 Patriarchen; vgl. auch Schneckenburger, das Evangelium der Aegypter. Vgl. meine Entwickelungsgesch. der Christologie I, 253 ff.

[3] Gesch. der Christol. I, 518 f. 533. 697 u. s. o. § 29 I, S. 354 ff.

Art. Nach Noet hat sich Gott durch seinen Willen in Christus auf Zeit eine sterbliche Lebensform gegeben, nach Beryll aber sich durch die endliche Menschheit oder Leiblichkeit theilweise umschreiben und begrenzen lassen. Für eine menschliche Seele lassen diese alle keine Stelle, denken aber Gott irgendwie beschränkt, oder leidend in Christo, sei es von außen durch den Leib oder durch seinen Willen. Um endlich die Leidentlichkeit gänzlich auszuschließen, beschränkte Marcell die göttliche Gegenwart in Christus auf eine bloße Kraftwirkung auf ihn oder in ihn hinein (*δραστικὴ ἐνέργεια*). Damit war freilich jede Veränderlichkeit Gottes und jede Bedingtheit desselben durch die Welt in seinen Offenbarungen ausgeschlossen, auch für eine menschliche Seele Raum. Aber wenn an Stelle des Seins Gottes in Christo eine bloße Kraftwirkung auf ihn oder in ihm angenommen ward, so konnte sich hieraus eine anthropocentrische Christologie, ähnlich wie bei Paul von Samosata ergeben; und Marcells Schüler Photinus vollzog entschieden den Uebergang der sabellianischen in die ebionitische Christologie. Jesus ist ihm nur eine menschliche Person, in welche die göttliche Kraft oder Kraftwirkung hineinreicht. Die sabellianische Linie erreicht also entweder keine volle bleibende auch eine Seele in sich schließende Menschheit, nämlich wenn sie eine wirkliche Gegenwart Gottes in Christo annimmt, oder aber sinkt sie zum Ebionitismus zurück.

Schon früher beanstandete dagegen der Gnosticismus die Wahrheit eines menschlichen Leibes, also auch der Sterblichkeit und des Todes Christi, überhaupt seiner irdischen Lebensgeschichte. Ihm schien die Einigung Gottes, ja auch schon des Aeon *Χριστός*, dieser hohen Emanation aus Gott, mit einem materiellen Leibe, der Geburt und Tod mit sich brachte, als eine unwürdige Vorstellung, der er sich durch die Annahme eines Scheinleibes und Scheinleidens in verschiedener Weise zu entziehen suchte. Der ideale Christus als Aeon kann zu einer menschlichen Leiblichkeit und Seele, überhaupt zur Geschichte keine wesentliche Beziehung finden, sondern nur lose mit einem an sich ebionitisch gedachten Menschen (*κάτω Χριστός*) verbunden sein. Der Doketismus Valentins sucht der kirchlichen Lehre um einen Schritt näher zu kommen, indem er wenigstens einen wirklichen Leib für Christus zu gewinnen strebt, aber da er das höhere Princip für unvereinbar mit einem

materiellen menschlichen Leibe hält, so greift er zu einer himmlischen idealen Menschheit. Der Aeon Christus gehe mit einem rein pneumatischen, seiner würdigen Leibe durch Maria hindurch wie durch einen Canal oder wie ein Lichtstrahl durch ein gefärbtes Glas, das ihm seine Dunkelheit mittheilt. Aber hier ist wieder das wahrhaft göttliche Princip Christo nicht zugeschrieben, denn der höchste Gott ist ihm der unnahbare Abgrund (βυθός). Ebenso keine vollständige Menschheit.

Die feinste Form des Doketismus ist der Apollinarismus. Er ist frei von der gnostischen Scheu vor der Materie, ja er lehrt, daß das tiefste Eingehen des Logos in die Niedrigkeit und das Leiden das höchste Liebeszeichen sei. In dieser Hinsicht redet er sogar theopaschitisch. Ferner will er dem höhern Princip in Christus oder dem Logos nichts von seiner Gottheit verkürzen, nimmt aber um eine innige Einheit mit der Menschheit zu gewinnen trichotomisch an: von der Menschheit in Maria habe er nur den materiellen Leib und die ψυχὴ als Lebenskraft (nicht als vernünftige, freie Seele) angenommen, dagegen die Stelle des menschlichen Pneuma habe in ihm der in ethischer Beziehung unveränderliche unbewegliche Logos vertreten. Im Gefühl aber, daß so die Menschheit verkürzt und der Logos sich ihr als ein fremdes Element einzufügen scheine, nahm er an, im Logos sei ein ewiger Zug zur Menschheit hin, ja in Gott selbst sei die ewige wahre Menschheit; der Logos sei selbst ewig Mensch, nämlich der urbildliche.[1] Aber da wäre in Beziehung auf die Hauptsache, den menschlichen Geist, die Menschwerdung schon ewig absolut vorhanden, wodurch die geschichtliche in der Zeit in ihrer Bedeutung herabgedrückt würde. Und da der menschliche Geist durch den unveränderlichen Logos vertreten sein soll, so bliebe für ein menschliches Werden, den Leib ausgenommen, keine Stelle, vielmehr das geistige Wachsthum reduzirte sich auf ein allmähliches Zeigen dessen, was der Logos ewig ist. Ein wirkliches Werden war da nur erreichbar, wenn eine depotenzirende Selbstverwandlung des Logos

[1] Dieser Gedanke hat sich später oft wiederholt. Aus neuerer Zeit nenne ich Keerl, Der Gottmensch, das Ebenbild Gottes 1866, der S. 246—258 eine große Zahl Aelterer und Neuerer anführt, welche ähnlich denken. Auch Beyschlag streift an diese Ansicht. Ferner hat, wie es scheint, auch J. Müller eine Präexistenz der Menschheit Christi im heiligen Urstand angenommen (a. a. O. 2, 510), jedoch über das Verhältniß derselben zum Logos sich nicht näher ausgesprochen.

oder des Urmenschen behufs der irdischen Menschwerdung angenommen wurde, was in der apollinaristischen Schule, allerdings im Anschluß an die erwähnten Sätze von der Leidentlichkeit des Logos aus Liebe vielfach aufgestellt wurde.[1]

3. Die kirchliche Entwickelung in der ersten Periode. Den drei doketischen Hauptformen, dem Patripassianismus oder der theophanischen Christologie, dem gnostischen Doketismus, der die Wahrheit des Leibes, daher der Geschichte Christi in irdisch menschlicher Persönlichkeit, und dem Apollinarismus, der wenigstens die uns wesensgleiche menschliche Seele leugnete, stellte die Kirche die wahre und bleibende Menschheit, die volle geschichtliche Wirklichkeit seiner Geburt, seines Todes und seiner Auferstehung und endlich auch die wahrhaft menschliche Seele Christi entgegen, jenes im Nicänum und den älteren Theilen des apostolischen Symbols von der Geburt bis zu seiner Wiederkunft zum Gericht, dieses aber nach dem Vorgang des Origenes und des constantinopolitanischen Concils durch den späteren Zusatz des apostolischen Symbols von der Hadesfahrt. Der leitende Canon dabei war: Was nicht angenommen wäre, würde auch nicht geheilt sein.[2]

Den verschiedenen Formen des Ebionitismus gegenüber spricht der kirchliche Glaube, seines Inhaltes immer mächtiger werdend, das Bekenntniß von der göttlichen Seite mit wachsender Bestimmtheit aus. Ein bloß creatürliches Wesen wäre ein trennender Mittler. Die Gottesgemeinschaft, die der Glaube genießt, konnte durch Christi Person nur dadurch gestiftet werden, daß wir mit Christus verbunden nicht bloß mit einer Creatur, sondern auch mit dem höchsten Gott zusammengeschlossen sind. So konnte nur genügen, in Christus nicht bloß einen Gerechten oder Propheten, oder vom Geist Gottes beseelten Menschen, nicht bloß einen höheren geschaffenen Geist, sondern Gott selbst in höchster Selbstoffenbarung zu haben. Daher selbst die patripassianische Denkweise etwas Anziehendes haben konnte, weil sie wenigstens die Gegenwart Gottes selber in Christo enthielt. Die Trinitätslehre hat

[1] Auch die Anfänge der modernen Kenotik bei Liebner und Thomasius sind von apollinaristischem Ideenkreise ausgegangen, bei welchem auch noch Manche der heutigen Kenotiker stehen geblieben sind.

[2] Τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον.

uns aber gezeigt,[1] daß das Interesse, Gott selbst gegenwärtig in Christus zu haben, ohne die Welterhaltung und Regierung dadurch gestört werden zu lassen, unwiderstehlich dahin drängte, in Gott selbst ewige Unterschiede anzunehmen, im Gegensatz gegen eine abstracte Einfachheit Gottes und gegen jede Form des Monarchianismus, der sabellianischen wie der subordinatianischen Reihe. Im dritten Jahrhundert wird dem Monarchianismus entgegengestellt, daß Gott in Christus nicht bloß als eine Kraft, sondern in der höchsten denkbaren Form, in der concentrirten Ganzheit und Fülle einer besondern Seinsweise seiner selbst sei, die ihm nicht erst von außen angethan sei (wie Beryll wollte) noch erst in der Zeit entstanden, sei es auch durch seinen eignen Willen, wie z. B. Tertullian und Hippolytus lehrten. Statt des vieldeutig gewordenen Ausdrucks „Logos", der den Apologeten theils mit der allgemeinen Vernunft unmittelbar als eins galt, theils auch von dem Vater (namentlich als *λόγος ἐνδιάθετος*) nicht bestimmt genug unterschieden war, wurde durch Tertullian, Hippolytus und Origenes für das göttliche Princip in Christus der Ausdruck „Sohn Gottes" herrschend, wobei man sich der Bildlichkeit des Ausdrucks wie der damit verwandten Worte: „Zeugung, Geburt" besonders anfangs bestimmt bewußt war. Dieser „Sohn" wurde als präexistente mit Gott wesensgleiche „Hypostase" bezeichnet, die aber von den drei genannten Vätern der göttlichen Einheit wegen als dem Vater subordinirt vorgestellt wurde. Tertullian und Hippolytus lassen sogar den Logos erst Person, d. h. „Sohn" werden und zum Fürsichsein aus Gott hervorgehen für den Zweck der Weltschöpfung (wie Sabellius und Beryll auf ihre Weise für den Zweck der Menschwerdung). Erst Origenes that, um nicht Gott veränderlich zu setzen, den großen Schritt, den Hervorgang des Sohnes aus Gott nicht erst zeitlich zu setzen, sondern ewig (wie allerdings auch die Schöpfung). Aber die Subordination desselben, die er entschieden festhielt, stimmte nicht zu seiner Lehre von der göttlichen Wesensgleichheit der Hypostase des „Sohnes", sondern trug in den Sohn noch ein Moment der Endlichkeit und Creatürlichkeit hinein. Daher ging seine Schule auseinander. Die Einen opferten die Ewigkeit und Wesensgleichheit des „Sohnes" mit dem Vater der Subordination desselben, und das ist

[1] I, § 29.

der Arianismus, der den Sohn zwar als Weltprincip, aber als zeitlich entstandenes Geschöpf ansieht, und damit zur ebionitischen Reihe, deren Spitze er bildet, zu einer Art angelologischer Christologie (s. o. S. 307) zurücksinkt. Wollte man das nicht, wie die Kirche es nicht wollen konnte, so mußte die Subordination in eine Coordination verwandelt werden, und das ist der Sinn der nicänischen „Homousie" des göttlichen Princips in Christus mit dem Vater. Das hat aber um der göttlichen Einheit willen die Folge, daß die Unterschiede zwischen dem absoluten Vater und dem Sohn nicht so tief gedacht werden können, wie der Arianismus will, auch nicht wie drei gesonderte unter Einem Gattungsbegriff stehende Individuen. Die Christenheit weiß damit ihre Religion in der göttlichen Sphäre selber so begründet, daß sie in derselben ihr unvergängliches wie uranfängliches besonderes Princip hat. Der starre, leblose Monotheismus, der Monarchianismus heidnischer und jüdischer Form war damit durchbrochen durch Unterschiede im göttlichen Wesen. Diese sollten zwar nicht bloß zeitlicher und vergänglicher Art sein. Den ewigen Sohn will aber andererseits Athanasius nicht als ohne den Vater und nicht als ein einzelnes Ich wie andere, endliche Iche gedacht wissen, noch weniger will er durch die Homousie eine Zweiheit oder Dreiheit von Göttern einführen. Vielmehr das Eine göttliche Selbstbewußtsein — also die Eine göttliche Persönlichkeit kommt ihm ewig zu Stande durch die Unterschiede in der Gottheit, d. h. dadurch, daß Gott sich in dem Sohne, dem Ebenbilde Gottes sich selbst gegenüberstellt. Dieses Ebenbild Gottes ist ihm nicht ewige Menschheit, aber göttliches Urbild der Menschheit, daher zu ihrer Herstellung und Vollendung berufen. Derselbe Athanasius, welcher durch den Begriff der Homousie der Lehre von der göttlichen Seite in Christus die Krone aufgesetzt hatte, hat auch gegen die Verkürzung der menschlichen Seite in Christus gekämpft und die wahre menschliche Seele gegen Apollinaris vertreten, die dann im Jahre 381 in das kirchliche Bekenntniß aufgenommen wurde.

Nachdem aber so in den drei ersten Jahrhunderten die beiden vollständigen Seiten in Christus kirchliche Gemeinüberzeugung geworden waren, so kam es nun auf das Problem an, mit dieser Zweiheit der

Seiten die Einheit der Person zu vereinigen, die bisher wohl vorausgesetzt, aber nicht dogmatisch erörtert war.

## § 93. Fortsetzung.

### Zweite Periode 381—1800.

## Die Christologie unter dem Uebergewicht einer der beiden Seiten, der göttlichen oder menschlichen.

### Erste Epoche (bis zur Reformation) oder die Einigungsversuche der beiden Naturen unter dem Uebergewicht der göttlichen.

**Der Nestorianismus und Monophysitismus wird zwar von der großen Kirche verworfen, nicht aber innerlich überwunden, vielmehr herrscht bis zur Reformation eine Verkürzung der wahren Menschheit dadurch, daß nur die Hypostase des Logos das Band der Einheit bilden soll.**

Anmerkung. Zunächst ist ein Wort von dem dogmatischen Terminus „zwei Naturen" zu sagen, in welchem sich von der göttlichen und menschlichen Seite her der Doppelertrag der ersten Periode zusammenfaßte. In den ersten Jahrhunderten war noch nicht von den zwei Naturen in Christi Person selber gesprochen. Die beiden Seiten, die göttliche und die menschliche, waren in der Person Christi selbst nicht als zwei verschiedene Naturen, deren jede für sich ein vollständiges Ganzes sei, einander gegenübergestellt. Namentlich hatte Athanasius in Christo nicht zwei Naturen gelehrt, sondern seine Formel war *μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου*, an der auch Cyrill v. Al. und noch entschiedener die Monophysiten festhielten. Athanasius hatte auch noch nicht die Idee Gottes und des Menschen als im Wesen absolut verschieden gedacht, so wenig als Irenäus oder andere alte Väter, die vielmehr zur Vollkommenheit, also zur Idee des Menschen seine Vergöttlichung rechneten. Aber je vollständiger allmählich die Hauptmomente beider Seiten in Christi Person ins Bewußtsein getreten waren, desto mehr sprang auch zunächst die Unterschiedenheit dieser Seiten selbst ins Auge. Die kirchliche Verwerfung des Apollinarismus, der im Interesse der Einheit die Unterschiede verkürzte, eröffnete ferner den Antiochenern freie Bahn, welche am eifrigsten die Zweiheit in Christo, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, in Scheu vor aller Vermischung beider, die ihnen heidnisch schien, vertraten. Die Häupter dieser Richtung, die den Namen des Nestorianismus erhielt, sind besonders Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia. Ihnen stellt sich die ebenso einseitige Betonung der Einheit im Monophysitismus des Cyrill, Dioskur und Eutyches entgegen, bis das Concil von Chalcedon die bleibende Zweiheit der Naturen, aber neben der Einheit der durch sie gebildeten Person (Hypostasis) festsetzte. Wir betrachten die dogmatische Bedeutung dieser drei Versuche, die sich auf

die Art der unio des Göttlichen und Menschlichen, nachdem beide im 4. Jahrhundert festgestellt waren, beziehen.

1. Der **Nestorianismus** kann zwar verschiedene Formen annehmen, das Wesentliche in ihm ist aber dieses. Er faßt die Momente der Menschheit, die „menschliche Natur“ zu einer von der göttlichen verschiedenen Totalität so zusammen, daß er an der Menschheit für sich ein abgerundetes geschlossenes Ganzes, gleichsam einen persönlichen Mikrotheos hat,[1] dem nun ebendaher Bedürfniß und Empfänglichkeit für eine Vereinigung mit dem Göttlichen wie die Incarnation sie will, abgeht. Ging man außerdem nach den herrschenden Begriffen von Gott und dem Menschen überhaupt davon aus, daß beide nur absolut verschieden und durch ihr **Wesen** von einander getrennt seien, so wurde es rein unmöglich, sie in eine Einheit, wie der Glaube es will, zusammenzuschauen. Dieser exclusive Begriff vom Wesen Gottes und des Menschen tritt aber gerade im Nestorianismus am entschiedensten hervor. Andererseits fordert nun aber das christliche Bewußtsein die Einheit der Person. Für sie sucht daher auch der Nestorianismus Sorge zu tragen. Für diese nun wäre noch nichts Reales geschehen, wenn die zwei Naturen in Christus nur zusammengesprochen würden, oder in ihm als der Summe gleichsam addirt wären. Denn bei solcher unio verbalis, nominalis, nuncupativa oder arithmetica fiele die Einheit, welche in dem Object als real nicht aufgezeigt wäre, nur in die Betrachtung des Subjects. Die gesuchte Einheit konnte bei den erwähnten Voraussetzungen nur entweder in einem den beiden Naturen äußerlichen Princip liegen, oder mußte sie gehofft werden von einer Einigung der Christo immanenten Factoren, die sie unter sich zu Stande bringen, indem Verbindungslinien zwischen beiden Centren gezogen werden, oder endlich so, daß über beiden gleichsam als neues Centrum eine höhere Einheit gesucht wird, in der sie zusammengehen.[2]

[1] Vgl. mein Programm über die Lehre des Theodor v. Mopsv. vom göttlichen Ebenbild.

[2] Die Forderung, die Unio denkbar zu machen, darf nicht durch die Berufung auf die göttliche **Allmacht** beseitigt oder erledigt werden wollen, die aus Zweien Eins machen könne. Denn sind erst die zwei Naturen absolut disparat gedacht, so ist ihre Einigung durch die götliche Allmacht eine Unmöglichkeit, weil ein Widerspruch in sich.

Durch ein nur äußeres Princip wird die unio gesetzt, wenn die Gemeinsamkeit des Ortes, in welchem die Naturen zusammentreffen, die unio bewirken oder ausmachen soll — unio localis. Da wird gesagt, die Gottheit wohne in dem Menschen Jesus als in ihrem Tempel. Allein wenn doch der Logos allgegenwärtig ist, so ist mit solchem physischen Sein Gottes im Menschen Jesus noch nichts Auszeichnendes für Christus ausgesagt. Nur so wird diese unio etwas Bedeutsames sein, wenn dieses Sein des Logos auch in diesem Menschen etwas wirkt und ihm etwas mittheilt.

Unter der Voraussetzung der Geschiedenheit beider Naturen wird zweitens die Einigung, welche sie durch sich selber hervorzurufen vermögen, nur darin bestehen können, daß Verbindungslinien zwischen beiden gezogen werden, welche eine Beziehung oder Relation beider zu einander aussagen, d. i. die unio relativa, *ἕνωσις σχετική*. Sind dabei beide Naturen als coordinirte, persönliche Größen gedacht, also die menschliche wie die göttliche mit einem besonderen und selbständigen Willen, so kann die Einheit nur darin bestehen, daß sie denselben Inhalt wollen, trotzdem sie formell zwei Willen sind. Da haben sie durch den gleichen Willens-Inhalt verknüpft eine *συνάφεια* — unio moralis. In freiem Gehorsam will die Menschheit, was die Gottheit gebietet. Da wird wohl auch gelehrt, die Menschheit wird für ihre Tugend durch eine höhere Würde *(ἀξία)* belohnt, wodurch sie auch in Beziehung auf Majestät der göttlichen Natur angenähert wird, wenn gleich ohne Mittheilung des göttlichen Wesens. So die alten Antiochener. Wird aber diese Tugend nicht wieder in Zusammenhang mit einer göttlichen Ausstattung gebracht, sondern als rein menschliches Product gedacht, so haben wir einen Rückfall zur ebionitischen Christologie, die allen Antheil der Menschheit an dem Göttlichen nur als ihr Verdienst behandelt. Würde umgekehrt die menschliche Natur ohne alle Selbstbestimmung und als leidentlich durch Gott bestimmt gedacht, also nur als Organon, als Werkzeug oder Gewand der Gottheit, so führte das zur theophanischen Christologie zurück. Der historische Nestorianismus hielt sich zwischen beiden in einer unbestimmten Schwebe mit überwiegender Vorneigung für die erstere Alternative.

Der **Adoptianismus** endlich sucht die Einheit der Person so zu finden, daß gleichsam als das Product, das beide Naturen der Person Christi entgegenbringen und worin beide harmonisch zusammenstimmen, die **Gottes-Sohnschaft** bezeichnet wird, welche als der höhere beide Naturen umfassende Begriff gedacht ist. Die göttliche Natur mache den Logos, also auch Christum, sofern der Logos zu ihm gehört, zum filius dei naturalis; die menschliche Seite aber werde um ihrer Tugend willen gleichfalls zum Sohn Gottes, nämlich zum filius dei adoptivus durch göttliches Urtheil erhoben — unio forensis. Aber wenn das nicht wieder eine bloße Einigung des Getrennten durch den gleichen Titel oder Namen (unio nuncupativa) werden soll, so führt das zu der Lehre zurück, daß der Mensch Jesus sich die unio, die in der „Sohnschaft" bestehen soll, durch seine Tugend erst verdient habe, was zugleich in Christus ein Menschsein vor der unio, also Cerinthianismus, voraussetzen würde. Dem würde erst vorgebeugt und bedeutender würde der Gedanke des Adoptianismus erst werden, wenn[1] für den filius dei adoptivus die Idee des göttlichen Ebenbildes und des zweiten Adam beigezogen und gesagt würde, daß durch die Einwohnung des Urbildes oder des Logos, des Gottessohnes, der Mensch Jesus zum zweiten Adam oder Menschensohn, zum verwirklichten Ebenbild und Sohn Gottes werde. Aber das setzte schon eine Ueberschreitung jener ursprünglichen Geschiedenheit der zwei Naturen voraus, an die Stelle derselben wäre Mittheilsamkeit auf Seiten des Logos, Empfänglichkeit auf Seiten des Menschen getreten.[2]

[1] Wofür bei Theodor v. Mopsv. sich Ansätze finden, vgl. Gesch. d. Christol. 1, 962.

[2] Der spätere Nestorianismus in Syrien nahm gleichfalls eine höhere Einheit an, die beide Personen zu Einer Gesammtpersönlichkeit zusammenschließe, in der jene beiden nur Momente wären, etwa wie man sagt, daß der Staat eine höhere Persönlichkeit, eine aus mehreren Personen bestehende Einheit sei, oder wie in der Ehe aus Zweien Eins wird (ein Bild, das auch schon im älteren Nestorianismus vorkommt). Aber wie soll ein Höheres über dem Logos gedacht werden? In ihm, sofern er schöpferisch ist, liegt ja auch die Möglichkeit der Menschheit. Diese Erwägung muß aber auf eine ganz andere, die bloße Coordination zweier selbständiger Größen ausschließende Betrachtung führen. Der Nestorianismus kommt folgerichtig zu einer Zweiheit von ewig separaten „Ichen" zu zwei in sich vollständigen persönlichen Größen, wodurch die Einheit der Person zersprengt wird, obwohl Nestorius, wie Luther richtig erkannte, das nicht will. Die klarste und dauerhafteste Form des Nestorianismus, die auch von Zeit zu Zeit wiederkehrte, ist die der moralischen

Alle die christologischen Theorien, nach denen die beiden Seiten im Wesen oder innerlich geschieden und gegen einander selbständig auch innerhalb der unio bleiben müssen, sind von dem ephesinischen Concil grundsätzlich durch Verwerfung des Nestorianismus abgewiesen worden. Cyrill erkannte, daß der Gedanke der Menschwerdung Gottes aufgelöst wäre und weder gesagt werden könnte, daß der Logos Mensch, noch daß der Mensch zu göttlicher Würde erhoben sei, wenn beide innerlich nur für sich blieben bloß in freundschaftliches Verhältniß zu einander träten.

Anmerkung. Von lutherischer Seite pflegt den Reformirten Nestorianismus vorgeworfen zu werden. Aber die reformirten Symbole verwerfen diesen ausdrücklich, erkennen das ephesinische Concil an. Sie lehren nicht zwei Personen in dem einen Christus; lassen auch die beiden Naturen nicht beziehungslos außer einander stehen, aber sie denken diese Beziehung als absolute Determination der Menschheit durch den Willen des Logos, der auch für die Menschheit die Hypostase sei, und weisen die Wesensmittheilung der Lutheraner ab.

2. Der Monophysitismus.[1] So sehr Cyrill und die ephesinische Synode gegen Nestorius im Rechte war, so ließ doch ihre positive Aussage noch viel zu wünschen übrig. Cyrill blieb bei jener athanasianischen Formel *μία φύσις θ. λ. σ.* stehen und diese *μία φύσις* ist der Sinn seiner *ἕνωσις φυσική* (unio naturalis). Die Lehre der Antiochener, daß auch innerhalb der unio zwei Naturen fortdauern sollen, schien ihm die Wurzel aller Christi Person spaltender Irrthümer. Nur vor der unio gab er zwei Naturen zu. Aber auch er dachte dieselben als exclusiv gegen einander, jedoch auf seine Weise. Diese mit dem Nestorianismus gemeinsame Voraussetzung wendet der Monophysitismus so, daß, um gleichwohl die beiden Naturen in eine Einheit zu bringen, die menschliche Seite durch die göttliche verkürzt, wenn nicht absorbirt wurde. Cyrill selbst blieb noch bei dem unbestimmteren Ausdruck

unio, bei welcher an Stelle der Einheit der Person die Aehnlichkeit zweier innerlich geschiedener Einheiten gesetzt wird, was auch auf die Erlösung insofern einwirkt, als diese dabei nicht mehr als gottmenschliches einheitliches Werk gedacht werden kann. Die nestorianische Denkweise ist nach Verwerfung des Adoptianismus auf dem Concil zu Frankfurt 794 in der Kirche nicht ausgestorben. Ihr näherte sich wieder Duns Scotus, Geschichte der Christologie 2, 405. 415, in neuerer Zeit Günther, dem Christus ein Vereinwesen ist. Ebendas. S. 1202. 1227.

[1] Eine Natur nimmt auch der Ebionitismus an. Aber über ihn war die kirchliche Entwickelung hinaus. Monophysitismus heißt in der Kirche nie der Ebionitismus, nur die einseitige Herrschaft der göttlichen Seite.

stehen, daß die menschliche Natur mit der göttlichen wie ein accidens mit der Substanz vereinigt und gleichsam in sie eingepflanzt werde, was immerhin noch eine bessere Deutung zuließe (consubstantiatio). Der eigentliche Monophysitismus konnte aber dreierlei Formen annehmen.

Es konnte erstens eine Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche, eine Selbsterniedrigung des Logos bis zum Menschsein durch Selbstentleerung des Logos angenommen werden, damit er menschliche Knechtsgestalt darstellen könnte. So Valentinianer des 4. Jahrhunderts, die sich mit einem Theil der apollinaristischen Schule berührten. Solche Selbstverwandlung der Gottheit in eine niedrigere Gestalt behufs der Menschwerdung stritt aber zu sehr mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens. Man spürte darin eine pantheistische Vermischung Gottes und der Welt mit heidnischem Beigeschmack. Da Gott sein absolutes Wesen nicht verleugnen kann, so würde der Logos, wenn er sich verwandeln könnte, der absoluten Gottheit nicht mehr theilhaft gedacht werden können. Insofern konnte eher als durch diese *ἕνωσις κενωτική* zweitens die Einigung umgekehrt erstrebt werden durch Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche — unio magica. Aber wenn die Menschheit durch die unio aufgehoben würde, so wäre die Menschwerdung zurückgenommen, es bliebe von ihr höchstens ein doketischer Schein übrig. Diese Theorie ist die des Eutyches, der seit der Menschwerdung nicht bloß mit Cyrill nur noch *μία φύσις* hat, sondern auch nicht mehr eine uns wesensgleiche Menschheit in Christo anerkennen will. — Endlich drittens konnte man Beides combinirend eine theilweise Veränderung beider Naturen annehmen, die eine durch die andere gleichsam temperirt werden lassen, bis zur Ausgleichung in einem dritten (unio chemica). Schon Eutyches verglich die Menschheit mit einem Honigtropfen, der ins Meer der Gottheit falle. Noch häufiger war das Bild des *ἤλεκτρον*, einer Metallmischung von Silber und Gold. So Severus (Xenaja) im Anfang des 6. Jahrhunderts. Christus sei eine zusammengesetzte Person *(σύνθετος)*, welche alle Eigenschaften, göttliche und menschliche habe, aber die Substanz, die diese Eigenschaften trage, sei nicht mehr eine Zweiheit, sondern eine zusammengesetzte Einheit.

Anmerkung. Ein Theil der Monophysiten, der Unhaltbarkeit ihres Versuchs überführt, die Wahrheit und Vollständigkeit der göttlichen und menschlichen Seite in Christus mit der Annahme nur Einer *φύσις* zu vereinigen, gab später die

Zweiheit der Naturen zu, aber suchte die Einheit der Person in dem actuellen Leben Christi durch Verwerfung zweier Thätigkeitsreihen dieser einen Person zu sichern, nahm also nur Einen Willen in Christus an. So z. B. Papst Honorius. Aber diese monotheletische durch Heraklius und Zenon vertretene Eintrachtsformel zwischen Dyophysiten und Monophysiten hielt nicht Stand. Maximus Confessor zeigte, daß der Monotheletismus, die Einheit der Thätigkeitsreihe auch eine Einheit der zugrundliegenden Natur voraussetzte, also zum Monophysitismus zurückführen müßte.

3. Das chalcedonensische Concil vom Jahre 451 hat das Verdienst sowohl dem Nestorianismus als den Verwandlungs- und Vermischungslehren entgegengetreten zu sein, jenes durch die Formel *ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως,*[1] dieses mit den Antiochenern und Leo dem Großen durch die Formel *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως.*[2] Dadurch wurde der Zug zur Verwandlungslehre, der später das Dogma vom heiligen Abendmahl ergriff, noch rechtzeitig von der Christologie abgewendet. Im Gegensatz zu jeder Vereinerleiung wie zur Trennung wurde auch kirchlich eine Einheit mit Bewahrung der Unterschiede gefordert. Die genannten Formeln, die das Verhältniß der beiden Naturen zu einander betreffen, sind alle negativer Art, wenn auch nach entgegengesetzten Seiten abgrenzend. Eine positive Bezeichnung ihres Verhältnisses findet sich im Chalcedonense noch nicht, außer in Bezeichnung des Resultates ihrer Verbindung, der *ἕνωσις ὑποστατική* — unio hypostatica oder personalis. Diese Formel ist untadelig, denn die Einheit der Person Christi muß Jeder als Resultat der unio festhalten, wie immer er sie auch zu Stande gekommen denke, ob durch die Einigung der Naturen — beziehungsweise ihrer beiderseitigen besonderen Seinsweise (Hypostase) — oder durch eine der Hypostasen, z. B. die göttliche, die nicht bloß die Initiative für das Werk der Einigung ergreife, sondern auch in dem Resultat derselben, in der Gesammtperson das Ich ausmache, die eigentliche Person sei. Auch in Beziehung auf diese doppelte Möglichkeit, die Art des Zustandekommens der Person Christi lautet die chalcedonensische Lehre noch unverfänglich und untadelig. Sie geht aus von den Naturen und sagt: die *ἰδιότης* der beiden *φύσεις συντρέχει εἰς μίαν ὑπόστασιν* oder *εἰς ἓν πρόσωπον,* d. h. indem die zwei unterschiedenen „Naturen" mit ihrer besonderen Seinsweise zusammenlaufen, so sei als Resultat der Vereinigung die eine „Person" Jesus Christus

[1] Später noch *ἀδιαστάτως* beigefügt.
[2] Später noch *ἀναλλοιώτως.*

zu denken. Es heißt nicht: die menschliche Natur sei mit der Person des Logos vereinigt oder in dessen Hypostase eingefügt worden (das hätten wohl die zu Chalcedon noch so einflußreichen Antiochener nicht zugegeben), sondern die beiden „Naturen" in ihrer besondern Seinsweise[1] sind in Bewegung zu einander gedacht (nicht bloß die göttliche Hypostase zur menschlichen Natur): beide aber sind mit ihrer *ἰδιότης* einverleibt gedacht der Einen Gesammtperson, Jesus Christus, dem Resultat der Einigung, das hier *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον* heißt. Damit soll der Monophysitismus ausgeschlossen und durch die *μία ὑπόστασις* die Zweiheit der Person vermieden werden. Man mag mit Recht sagen können: es sei damit die Art noch nicht klar gemacht, wie die beiden Naturen mit ihrer beiderseitigen *ἰδιότης* sich zu Einer *ὑπόστασις* oder Einem *πρόσωπον* einigen können. Aber zweifellos ist, daß die Formel des Chalcedonense an sich noch nichts von einer Verkürzung oder gar von einer Unpersönlichkeit *(ἀνυποστασία)* der menschlichen Natur enthält. Sie sagt auch nicht, daß die Hypostase des Logos das Ich in dieser Person sei. Freilich gibt sie auch nicht an, was jede der beiden Naturen zur Einheit der Person beitrage. Die spätere Dogmatik hat genauere Bestimmungen gebracht, die aber die Vorsicht des Chalcedonense vermissen lassen.[2] Die Hauptpunkte sind folgende.

[1] In oder mit ihrer *ἰδιότης*, deren Zusammenfassung in der älteren kirchlichen Sprache *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον* heißt, was aber nicht sofort für identisch mit unserem „Ich" als Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung genommen werden darf.

[2] Um dieselben zu würdigen, muß man sich den Wechsel der Bedeutungen vergegenwärtigen, dem bekanntlich die Begriffe *πρόσωπον*, *ὑπόστασις*, *οὐσία*, persona, substantia und subsistentia und essentia im Laufe der Zeit unterworfen gewesen sind (vgl. Fr. Nitzsch, Das System des Boethius 1860; s. Dogmengesch. I, S. 299 ff.). Sie hatten auch schon in der Trinitätslehre in verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Sinn (vgl. I, § 29 f.). Im sabellianischen Sprachgebrauch bedeutete *πρόσωπον*, persona (Rolle) nicht einen Unterschied in der Gottheit selbst, sondern nur eine dreifache Offenbarungs**form**, gleichsam das dreifach verschiedene Antlitz, das der Eine Gott geschichtlich annimmt oder zeigt. Das kirchliche Correctiv hiergegen war der Ausdruck *ὑπόστασις* oder substantia, um den Unterschieden in der Gottheit ein substantielles, nicht bloß vorübergehendes Wesen zuzuschreiben; *ὑπόστασις* bildete da zu persona, *πρόσωπον* den directen Gegensatz und war mit substantia identisch, von *οὐσία*, essentia wenig verschieden. Aber weiterhin wurde *ὑπόστασις* mit *πρόσωπον*, persona ziemlich identisch genommen. Den Uebergang dazu bildete **einmal**, daß *ὑπόστασις*, substantia nicht mehr bloß das

Daß der göttlichen Seite die Initiative für die Unio zukomme, war selbstverständlich. Sie ist aber nicht bloß göttliche **Natur** (*οὐσία*, substantia, früher auch *ὑπόστασις* genannt), sondern auch eine besondere Seinsweise der Gottheit, die den Namen Sohn trägt und persona, *πρόσωπον*, auch *ὑπόστασις* des Sohnes heißt. Als es sich nun später nach dem Chalcedonense darum handelte, die Einheit der gottmenschlichen Person oder Hypostase zu gewinnen, so war es einladend, die hypostatische Natur oder die Hypostase des Sohnes hierfür zu verwenden. Und so wurde nun davon abgegangen, die Person in Christus erst als das Resultat der Verbindung der **Naturen** zu betrachten, vielmehr der

substantielle Sein überhaupt, also das Wesen bezeichnete, das den trinitarischen Unterschieden gemeinsam ist, sondern *ὑπόστασις* wurde auch im Sinn der **besonderen** substantiellen Seinsweise oder Seinsform im Gegensatz zur bloßen sabellianischen Erscheinungsform, also zur Bezeichnung der innergöttlichen Unterschiede, und im Gegensatz zum gemeinsamen göttlichen Wesen (*οὐσία*) gebraucht, das nun substantia hieß. **Sodann** streiften auch die Ausdrücke *πρόσωπον*, persona allmählich die sabellianische Bedeutung der vergänglichen Erscheinungsform ab, die trinitarischen Unterschiede wurden als substantielle gedacht und damit die ursprüngliche Bedeutung von *ὑπόστασις* oder substantia in den Begriff von *πρόσωπον* oder persona hereingenommen. Jedoch sollte mit dieser Identification von *ὑπόστασις* mit *πρόσωπον* oder persona noch keineswegs gesagt sein, daß die trinitarischen Unterschiede Personen in dem Sinne seien, wie wir das Wort Person zu brauchen gewohnt sind, nämlich als Einzelwesen oder Einzelpersönlichkeiten, gesondert in Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein nach Art menschlicher Einzelpersonen, die nur durch den Gattungsbegriff der unpersönlichen Menschheit zusammengehalten sind. Denn wie früher gezeigt, der Gattungsbegriff wurde als nicht anwendbar auf die Gottheit bezeichnet (I, S. 366), das gemeinsame göttliche Wesen als selbstbewußt und sich selbst bestimmend, also in diesem Sinn als persönlich gedacht, daher auch noch die Anwendung des Wortes persona auf die trinitarischen Unterschiede als nicht adäquat empfunden (ebend. S. 364). Hätte sich doch sonst die ganz unpassende Formel ergeben: der Eine persönliche Gott bestehe aus drei Personen! Das Chalcedonense bleibt in Bezeichnung der beiden Seiten in Christus noch bei dem Ausdruck „Naturen nach ihrer *ἰδιότης*“ stehen, ohne anzugeben, worin sie bestehen. Namentlich wird nicht von Persönlichkeit des Logos im Sinne von Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung geredet, sondern das Wort *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* für das Resultat des Zusammentreffens beider Naturen mit ihrer *ἰδιότης* in der oben mitgetheilten Formel verwendet. Dagegen, da Christus zweifellos eine selbstbewußte freie Einzelpersönlichkeit ist, in dieser aber immer mehr die göttliche Seite ins Uebergewicht gestellt wurde, so war natürlich, daß von solcher Christologie her eine Rückwirkung auch auf die Auffassung der Hypostase des Logos ausging. Derselbe wurde nun immer mehr als das eigentliche Ich in Christus, ebendaher als selbstbewußte Einzelpersönlichkeit gedacht.

Hypostase des Sohnes wurde nun zugeschrieben, nicht bloß, daß sie das Resultat einer Unio personalis bewirke, sondern daß sie in dem Gottmenschen die Person sei oder ausmache. So ergab sich die Lehre: die Unio personalis komme dadurch zu Stande, daß die Person des Logos eine menschliche Natur annehme, um in ihr das Ich oder die Persönlichkeit zu sein. So ist aber Christus nur der persönliche Logos, der eine menschliche „Natur" an sich hat, für die er wie für sich selbst das Ich ist. Damit war aber zweierlei gegeben, was im Chalcedonense noch nicht enthalten war. Erstens eine solche Auffassung der Hypostase des Logos, wonach sie im Stande sein konnte, zugleich die Stelle des Ich für die menschliche Seite Christi einzunehmen, d. h. wonach sie ein Einzel-Ich nach Art gesonderter menschlicher Persönlichkeit wäre. Zweitens eine solche Auffassung der Menschheit Jesu, wodurch — was bisher nicht geschehen war — ausgeschlossen wurde, daß sie eigene Persönlichkeit habe, ausgestattet mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Denn war einmal der Logos nach Art einer Einzelpersönlichkeit gedacht, so hätte das Zugeständniß einer menschlichen Persönlichkeit wieder zu nestorianischer Doppelpersönlichkeit geführt. Vielmehr wurde nun von den Dogmatikern gesagt: die menschliche Natur ist ohne eigene Hypostase, unpersönlich an sich, aber eingepflanzt in die göttliche Hypostase, welche also die Stelle ihrer eigenen soll vertreten können.[1] Dieser Satz von der Anypostasie oder Unpersönlichkeit der menschlichen Natur ist zwar in kein kirchliches Symbol übergegangen, sondern nur ziemlich allgemeine Lehre der Dogmatiker geworden, brachte aber keinen Gewinn, verwickelte vielmehr in die größten Schwierigkeiten. Einmal besteht damit der Dyotheletismus nicht, der im Interesse der Lebendigkeit und Wahrheit beider Seiten in Christus eine Reihe wirklich menschlicher Bewußtseins- und Willensacte neben der göttlichen Wirksamkeit in Christus festhalten wollte.[2] Denn damit war doch wieder folgerichtig Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung für die menschliche Natur gefordert, deren Einheit eine menschliche Persönlichkeit ist. Sodann, wenn ein göttliches Ich die Stelle des menschlichen vertreten soll, so

[1] Sie habe *ἀνυποστασία* aber mit *ἐνυποστασία* im Logos, was ein Vorzug für sie sei. So Johannes Damascenus.

[2] Kirchlich sanctionirt im Jahre 680.

stellt sich nothwendig eine Verkürzung der Menschheit nach ihrem vollständigen Begriff, eine feinere Art von Apollinarismus ein. Ist lediglich ein göttliches Ich das Ich der Menschheit, so müßte diese zum selbstlosen Organon der Gottheit, zu einer bloßen Theophanie werden, was zum Doketismus zurück neigt.

So war die Lage nun diese geworden: Wollte man die Menschheit vollständig, also auch mit eignem Selbstbewußtsein und mit Selbstbestimmung, kurz mit Persönlichkeit ausgestattet denken, und dachte man zugleich den Logos in Gleichheit mit einer einzelnen menschlichen Persönlichkeit, so ergab sich eine nestorianische Doppelpersönlichkeit. Wollte man dagegen im Interesse der Einheit der gottmenschlichen Person der Menschheit die Persönlichkeit absprechen und den Logos deren Stelle vertreten lassen, so verfiel man in eine Vermischung der göttlichen und menschlichen Seite und in eine feinere Art des Doketismus. In diesen Schwierigkeiten bleibt die alte Christologie stehen. Sie konnte auch nur gehoben werden, wenn untersucht und festgestellt wurde, in welchem Sinn der Logos eine persona heißen könne? — Allein dazu hätte eine Fortbildung der Trinitätslehre gehört, zu der es in der alten Kirche noch nicht kam. Nur das kann man sagen: daß sie die Auffassung Gottes als bloßer unpersönlicher Gattungseinheit und die der trinitarischen Unterschiede als Gattungsindividuen *(ἄτομα)* verwarf, weil sie mit Recht darin Tritheismus sah;[1] ferner daß sie wenigstens grundsätzlich den Doketismus abwies und die Vollständigkeit der wahren Menschheit gewahrt wissen wollte. Im Gegensatz zu allen Theorien der Vermischung hielt die Kirche am Dyophysitismus und Dyotheletismus fest, suchte aber für die Einigung der beiden Seiten wenigstens in ihren Bekenntnissen nicht durch das bedenkliche Mittel der Vertretung der menschlichen Persönlichkeit seitens eines göttlichen Ich, sondern auf andere Weise Sorge zu tragen. Hierher gehört einmal der Satz des dyotheletischen Concils vom Jahre 680: Der menschliche Wille bleibe in Einheit mit dem göttlichen, weil er immer durch den allmächtigen Zug des Logos bestimmt werde. Freilich solche Anwendung der Kategorie der Allmacht ließe der Menschheit nur selbstlose Passivität übrig. Mehr Anerkennung verdient Johannes v. Damaskus. Er

[1] Vgl Fr. Nitzsch, Dogmengesch. I, 303 ff.

sucht für die Einheit durch Verbindungslinien zwischen den beiden Naturen Sorge zu tragen und redet einmal von einem Austausch *(ἀντίδοσις)* ihrer Namen. Um der Einheit der Gesammtperson willen sollen auch von der menschlichen Natur göttliche Namen und Prädicate ausgesagt werden können. Aber für die Einigung der Naturen selbst ist damit nichts geschehen. Ebensowenig durch die *Περιχώρησις* oder seine Lehre, daß die Naturen einander durchgehen; denn das ist nur ein Stück der unio localis, so lange nicht die Naturen selbst sich dabei irgendwie bestimmen. Diesem Letzteren könnten die zwei weiteren Begriffe des Damasceners, die Vergottung *(θέωσις)* der Menschheit und die Aneignung des Menschlichen seitens der göttlichen Natur *(οἰκείωσις)* zuzuführen scheinen. Allein die „Vergottung" ist mehr nur ein rhetorischer Ausdruck, da eine reale Mittheilung an die Menschheit mit Aneignung des Göttlichen durch sie dabei abgelehnt wird.[1] Ebenso bedeutet für die göttliche Natur die *οἰκείωσις* real betrachtet nicht mehr als die *ἀντίδοσις ὀνομάτων*. Eine reale communicatio idiomatum kennt überhaupt die vorreformatorische Kirchenlehre nicht, wohl aber finden sich zerstreute Anklänge daran bei alten Lehrern wie Ignatius Irenäus, Origenes, Athanasius, Cyrill.

Durch Johannes von Damaskus ist auch die abendländische Kirche des Mittelalters bestimmt, indem seine Glaubenslehre ins Lateinische übersetzt, besonders von dem Lombarden benutzt ward. In der Hauptsache bleibt es dabei, daß die Einheit der Person Christi durch die Anhypostasie der menschlichen Natur und die Vertretung der menschlichen Persönlichkeit durch den Logos gesichert werden sollte, wovon aber die Folgen offen vorliegen.

Ueberschaut man daher die christologische Theorie der mittleren Zeit bis zur Reformation, so verräth sie deutlich einen Mischcharakter, wie er auch sonst der romanischen Theologie dieser Zeit eignet. Während im Gebiet des Personlebens die Menschheit selbstlos gedacht, ja nach Art des Monophysitismus von der Gottheit absorbirt ist, so ist im Gebiet der Naturen der Unterschied nach antiochenischer Art überwiegend geblieben und eine reale Einigung der Naturen selber nicht erreicht.

[1] Johannes Damascenus *Ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* III, 17: die menschliche Natur *οὐ κατ᾽ οἰκείαν ἐνέργειαν ἀλλὰ διὰ τὸν ἡνωμένον αὐτῇ λόγον τὰ θεῖα ἐνεργεῖ.*

Man kann daher kurz sagen, in dieser romanischen Christologie sind die zwei entgegengesetzten bisherigen christologischen Systeme wie durch einen Compromiß zusammengeschweißt, ähnlich wie die romanische Theologie auch anderwärts, z. B. im Verhältniß zwischen Natur und Gnade verfährt. Aber die Unnatur solcher zusammengestückten Christologie ward nothwendig dadurch offenbar, daß sobald mit dem Einen Ernst gemacht wurde, das Andere damit nicht mehr bestand. Fixirte man dieser Naturenlehre gemäß die wahre vollständige Menschheit, so ging der Anschließungspunkt für die göttliche Natur verloren, und aus der Menschheit als einer in sich abgeschlossenen wesensverschiedenen Totalität ward wieder der Adoptivsohn. So im Adoptianismus des Felix und Elipantus wie ähnlich des D. Scotus. Machte man dagegen Ernst mit der Selbstlosigkeit der Menschheit gemäß jener Personlehre, so kam man zu Alcuin's Satz, daß das menschliche Ich durch das göttliche untergeht.[1] Aber die Consequenz dieser Selbstlosigkeit des Menschen Jesus ist, daß Christus nicht sowohl ein Mensch ist als der Sohn Gottes, der die angenommene menschliche Gestalt zum Symbol seiner Offenbarung macht. Diese Consequenz einer bloßen Theophanie in dem Kleide der Menschheit zieht dann der s. g. Nihilianismus des Petrus Lombardus, der mit Recht von Papst Alexander III. gleichfalls verworfen wurde. Da nun diese Versuche, die herrschende Christologie von ihren disparaten Elementen zu befreien, gescheitert waren, nur auf alte Häresen zurückführten, eine befriedigende Vereinigung der Naturen aber nicht möglich war, so lange sie selbst so disparat gedacht wurden, so kann es nicht befremden, daß der christologische Bildungstrieb des Mittelalters irre ward und unsicher hin und her schwankte in abwechselnder Erneuerung des Adoptianismus und eines, wenn auch feineren Nihilianismus, dann aber erlahmte, und die Christologie nicht mehr eine wegweisende Leuchte für andere dogmatische Arbeiten sein konnte. Um so ungehinderter wirkte nun die ohnehin schon vorhandene Richtung, die Kirche und deren Urbild, die Maria, an Christi Stelle zu setzen und für das, was die Christologie zu leisten hat, Surrogate zu schaffen, theils in den Heiligen (sie vertreten die durch das Uebergewicht der

[1] perit; nach Innocenz III. consumitur; nach Thomas impeditur, nämlich am Eintreten in das Dasein.

göttlichen Seite verlorene wahre Menschheit an Christus, aber auf Kosten der Gnade pelagianisirend durch Apotheose der menschlichen Natur), theils in der Messe, welche magisch durch Transsubstantiation wenigstens für den Christus in der Gegenwart (das heilige Abendmahl) das dem Geiste des Mittelalters Zusagende, vom Chalcedonense noch Abgewehrte nachholte. Und bis auf diesen Tag dauert diese Ohnmacht des römischen Lehrsystems fort, sich von dem Widerspruch einer äußerlichen Combination vom Monophysitismus im Gebiete des Ich, vom Nestorianismus im Gebiete der Natur, zu befreien. Gebunden, wie es ist, führt jede nennenswerthe christologische Bewegung, um ein denkbares Christusbild zu gewinnen, es entweder wieder den Antiochenern, oder aber dem Monophysitismus und Nihilianismus zu.[1] In der kirchlichen Praxis hat das Letztere die Oberhand, wobei der lebendige Gottmensch theils durch Heiligendienst und Messe in den Hintergrund gedrängt, theils durch eine doketische und mythisirende Lehre von Christi Entstehung, Geburt, Jugend uns geraubt ist. Christus ist für die mittelalterliche Denkweise wieder zum Herrngott geworden, zum allmächtigen Gesetzgeber und Richter; seiner Menschheit verbleibt nach Gründung der Kirche keine wesentliche Stelle. Die göttliche Liebe vertritt in menschlicher Form Maria durch ihre Fürbitte. Freilich hatte ebenso wenig die griechische Kirche eine nothwendige Bedeutung für Christi Menschheit zu finden gewußt, denn ihr ist Christus überwiegend nur die *Σοφία*, der Bringer der wahren Erkenntniß, die der *πίστις ὀρθόδοξος* beiwohnt, wozu es aber offenbar nur eines inspirirten Menschen, nicht eines Gottmenschen bedurft hätte. Weil die griechische und die römische Kirche für die Menschheit Christi keine wesentliche und bleibende Bedeutung finden, so ist die Folge, daß sie immer wieder die göttliche Seite ins Uebergewicht stellen und zu einer doketischen Behandlung der Menschheit neigen.

Für ein innigeres Verhältniß beider Seiten enthält vornehmlich nur die germanische Mystik des Mittelalters Ansätze. Sie spricht den Gedanken aus, daß das Ich des Sohnes Gottes die Menschheit nicht beraube, auch nicht bloß eine Ehre für sie sei, sondern daß das Verlangen der menschlichen Natur nach Persönlichkeit in der Person

[1] Jenes in der Schule von Hermes und Günther (dem Christus ein Vereinwesen ist), dieses bei Lieber, Clemens u. A.

des göttlichen Sohnes überschwengliche Sättigung finde. Nur ist dieses noch nicht frei von magischem Beigeschmack, indem es als ein Uebersteigen ihres Begriffs, als eine Entrückung der Menschheit über sich selbst hinaus gedacht zu werden pflegt, statt als Erfüllung einer der Menschheit Jesu eigenen Empfänglichkeit für Gott und als Verwirklichung ihres in der adamitischen Menschheit noch nicht vollkommen realisirten Begriffs.

## § 94.

### Zweite Epoche.

### Die Reformationszeit und ihr Versuch, die Einheit der Person mit gleicher Berechtigung der göttlichen und menschlichen Seite zu denken.

**Beide evangelische Confessionen sind darin eins, daß sie die Wirklichkeit einer vollständigen Menschheit Christi der factisch in der römischen herrschenden Verflüchtigung entgegenstellen, auch in Christo nicht bloß die Offenbarung der Weisheit oder den König, Gesetzgeber und Richter, sondern vor Allem die persönliche Offenbarung der heiligen Liebe sehen. Denn Christi Versöhnungswerk tritt jetzt erst wahrhaft in seine dogmatische Stelle ein. Aber in Betreff der Einigung solcher wirklichen Menschheit mit der wahren Gottheit war das Resultat der Verhandlungen in beiden evangelischen Confessionen ein verschiedenes. Nur die lutherische Lehre ging auf das Problem ein, eine innere Bezogenheit beider Naturen aufeinander und nicht bloß die Logoshypostase (§ 93, 3) für die Einheit der Person Christi zu verwenden, während nur die reformirte für das wahre Werden der Menschheit Christi nachhaltiger Sorge trug.**

### I. Die lutherische Lehre.

1. Luther und Melanchthon. Nicht der Abendmahlsstreit hat Luthers Christologie nach ihren bedeutendsten Zügen geschaffen. Lange vor demselben hat Luther in seiner Haus- und Kirchenpostille eine christologische Grundanschauung ausgesprochen, aus der auch der Grundgedanke seiner erst nachfolgenden Abendmahlslehre geflossen ist. Jene steht in innigem Zusammenhang mit der edleren germanischen Mystik und ist ebenso speculativ wie religiös bedeutend, wenngleich noch

nicht dialektisch ausgebildet. Im Gegentheil griff in dieser Ansicht der Abendmahlsstreit störend und verdunkelnd ein.[1]

Eine genauere Betrachtung ergibt, daß Luther über die alte Christologie einen Fortschritt macht, indem er erstens das Einheitsband der Person Christi nicht in der Person des Sohnes, sondern im Gebiet der Naturen sucht, für diesen Zweck aber von der göttlichen und menschlichen Natur eine andere Idee als die hergebrachte aufstellt, nämlich erkennt, daß sie sich nicht abstoßen oder ausschließen, sondern nach ihrem innersten Wesen sich suchen; indem er zweitens im Gebiet der Person nicht dem Monophysitismus huldigen, die Menschheit nicht als unpersönliche behandeln will; und indem er drittens ein menschliches, wahres Werden und zwei Stände Christi, dieses allerdings nicht ohne Schwankungen, anerkennt.

Luther sieht vor Allem, was das Erste anlangt, daß es für die Einheit der gottmenschlichen Person, wie sie als lebendige ewig vor dem Auge des Glaubens steht, wenig besagt, wenn nur ein göttliches

[1] Zwar Philippi IV, 273 meint, es sei ein Vorurtheil, daß in der lutherischen Kirche ein wesentlicher Fortschritt über die altkirchliche Christologie gemacht worden sei. Die Christologie wie die Trinitätslehre sei die Aufgabe gewesen, die die alte Kirche gehabt und einmal für immer gelöst habe. Die lutherische Kirche strebe nicht nach dem Ruhm der Fortbildung, sondern berufe sich ohne Hinzufügung neuer materialer Grundgedanken auf das Zeugniß der Väter. Auf der andern Seite meint auch Schenkel (Wesen des Protestantismus 1862 S. 182 ff. 193 ff.), Luther sei noch ganz und gar in den chalcedonensischen Sätzen, namentlich von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur befangen gewesen, indem ihm nur das Göttliche in Christus die Person gewesen sei. Wir haben oben gesehen, daß die chalcedonensische Formel noch gar nicht von Unpersönlichkeit der Menschheit redet, nicht einmal von der Person des Logos, sondern von den zwei Naturen ausgeht und die gottmenschliche Person ihr erst das Resultat des Zusammentretens beider Naturen ist. Ferner meint Schenkel: Im Interesse der Einheit der Person habe Luther die Auflösung der Menschheit in die Gottheit angenommen, womit er aber auch den entgegengesetzten Vorwurf verbindet, daß er Gott leidentlich mache. Schenkel selbst freilich leugnet den lutherischen Satz von der Empfänglichkeit der Menschheit für die göttliche Natur, wie die immanente Trinität, und findet auch an Zwingli zu tadeln, daß er am Chalcedonense festgehalten. Zum Folgenden vgl. meine Geschichte der Christologie II, S. 510—570. 592 ff., wo für die nachfolgenden Sätze reiche Belege aus Luthers Werken sich finden; damit vergleiche man Thomasius, Christi Person und Werk A. 2. Bd. II, S. 307 ff. und Frank, Die Theologie der Concordienformel III, 1863. S. 165 ff. 319 ff.; Hahn, Christliche Glaubenslehre A. 2. 1858. Bd. 2. S. 183.

Ich das Band in ihr ist. Ihm liegt vor Allem an der vollkommenen Einigung der Naturen selbst, und er geht, wie noch das Chalcedonense, hiervon aus. Die Möglichkeit dieser Einigung liegt ihm aber darin, daß beide Naturen zusammenstreben, die Menschheit, indem sie (wie er kraft seines tieferen Glaubensbegriffes sieht) fähig ist, der göttlichen Natur theilhaft zu werden, die Gottheit, indem er erkennt, daß die Hoheit und Ehre der göttlichen Natur vor Allem in Gottes ethischem Wesen besteht, in Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit und Liebe, nicht aber in der dem Endlichen fremden Unendlichkeit, und daß Gott diesem seinem ethischen Wesen es nicht widersprechend findet, sich liebend herabzulassen, in unser Fleisch aufs tiefste sich einzusenken, „um mit uns zu wechseln unser Elend, damit wir im Glauben wechseln mit ihm". In der Liebe, die er als Wesen ontologisch faßt, findet er begründet, daß Gott in Christus an der Menschheit so innig nahen Antheil nehme, um die Menschheit zu sich zu rechnen. Schon vor 1517 hat er in dieser Richtung speculative Versuche gemacht, wobei er bald die Menschheit als die Form oder Ausprägung des göttlichen Ebenbildes in der Weltwirklichkeit ansah (Phil. 2, 7. 2 Kor. 4, 4), bald die Gottheit als die gestaltende Kraft oder die Form für den Stoff der Menschheit, wofür er den aristotelischen Satz anführt: materia appetit formam. Von diesen Kategorien läßt er aber später ab, wie sie denn in ihrer Allgemeinheit, Unbestimmtheit nicht genügen. In seinen letzten Jahren hat er für die Christologie neue Kategorien gefordert, da die alten nicht ausreichen: „in neuen Zungen und Sprachen müsse geredet werden von Christus, von der neuen in ihm offenbarten Menschheit." Denn es ist nach ihm von Christus aus ein solcher Begriff von der Menschheit zu fassen, wonach sie an der göttlichen Natur nichts Fremdes, sondern das hat, wodurch sie erst ihre eigene Vollendung und Wahrheit erreicht. Als capax divinitatis verlangt sie darnach, gleichsam gesättigt zu werden mit der göttlichen Natur. Diese neue Sprache hat er freilich nicht geschaffen. Auch Melanchthon[1] nicht, der sich vielmehr an die vorreformatorische nicht reale communicatio idiomatum anschloß.[2]

[1] Vgl. Herrlinger, Theol. Melanchth. 1879. S. 172 ff. 182 ff.

[2] Früher hatte Melanchthon in seinen Briefen auch zuweilen so geredet, wie einige der neueren Kenotiker.

Im Gegensatz zum Nihilianismus legt Luther ferner auf die Menschheit und die menschliche Persönlichkeit ein Gewicht, wenn er[1] sagt: es könne nichts häretischer sein als die humana natura Kleid der Gottheit zu nennen, denn non vestis oder corpus et Deus sed Deus et homo constituunt unam personam. Daher auch echte Lutheraner, wie Th. Thumm und Calov, eine Mittheilung nicht bloß der göttlichen Eigenschaften annehmen, sondern auch der persona des Logos und so Christi Menschheit eine, wenn auch mitgetheilte Persönlichkeit beilegen. Nach dieser Seite hat die lutherische Christologie am vollständigsten die Menschheit Christi gesucht, mehr als die reformirte.

Aber endlich auch abgesehen von der Frage über die Persönlichkeit der menschlichen Natur hat Luther auf der vollständigen Wirklichkeit der Menschheit bestanden. Das erhellt aus dem charakteristischen Zug seiner Christologie, das Bild Christi mit dem des Gläubigen zu vergleichen, worin zugleich die metaphysische Betrachtung sich zur ethischen erhebt und vervollständigt.[2] Das zeigt aber besonders auch seine Stellung zum Werden, zur menschlichen Entwickelung Christi.[3] Die hergebrachte Christologie dachte Christum schon als Kind stets allmächtig, allwissend und wunderthätig, nicht innerlich wachsend, sondern nur ein innerlich stets gleich fertiges Sein immer mehr offenbarend. Aber Luther sagt, „die Menschheit Christi hat, wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, wie Einige einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk ineinander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehört, gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat und ihm vorgebracht.“ Und zu Luc. 2 sagt er: „die Worte „er nahm zu an Geist und Weisheit“, müssen feststehen und alle eigenen

[1] Vgl. s. christol. disp. 1538 These 36 ff.

[2] Vgl. Hering, Die Mystik Luthers 1879 S. 130: „Immer mehr wird (von Luther) die Menschheit Christi nicht als bloße Wesensbestimmung behandelt, sondern zugleich als eine Bestimmtheit und Richtung seines Lebens“, wodurch er Urbild unseres Lebens wird, wie das schon seine erste Auslegung von Phil. 2, 6 ff. vom Jahre 1518 zeigt. S. 131 ff.

[3] W.W. Erlanger Ausg. VII, 185 ff. zu Marc. 13, 22, und X, 300, zu Luc. 2, 52.

erträumten Artikel des Glaubens, die sich wider dies Wort setzen wollten, seien fahren zu lassen, man müsse sie verstehen aufs allereinfältigste. Ob er wohl voll Geistes und Gnaden allezeit ist gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hierzu erwecket, jetzt dazu. Ob er wohl in ihm ist gewesen vom Anfang seiner Empfängniß, doch, wie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm, natürlicherweise, wie in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegete ihn je länger je mehr. Daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas saget: er sei stark geworden im Geist, sondern wie die Worte lauten klärlich, so ist's auch aufs allereinfältigste zugangen, daß er wahrhaftig je älter je größer und je größer je vernünftiger, und je vernünftiger je stärker im Geist und Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten und darf's keiner Glossen hier nicht. Und dieser Verstand ist ohn alle Gefahr und lieget nicht Macht daran, ob er stoße an ihren erträumten Artikel des Glaubens." Darauf bezieht er auch Phil. 2, 7: Auch Paulus lehre, er sei gleich worden, wie ein anderer Mensch. Allerdings beide (Lucas und Paulus) nehmen an, daß er ein sonderlich Kind war. In seiner Complexion war er edler und Gottes Gnaden und Gaben waren reicher in ihm, denn in Andern.[1] Wenn später die lutherische Lehre weniger als die reformirte die Wahrheit der Menschheit Christi vertritt, so zeigen Stellen wie die angeführten, daß Luther in jenen Schriften hierin nicht zurückstand. Aber allerdings der Abendmahlsstreit hat die ruhige Ausbildung der Christologie Luthers und der lutherischen Kirche gestört. Es lag Luther an der realen Gegenwart des Herrn in seinem heiligen Abendmahl. Statt nun diese durch den Stand seiner Erhöhung zu begründen, meinte er auf den Begriff der Unio überhaupt zurückgehen zu müssen, wobei nun nicht mehr untersucht wurde, ob dieser mit einem Mal durch Einen Act, also von Anfang an, habe verwirklicht sein können oder müssen. Er hält seinen schweizerischen Gegnern die Unio der beiden Naturen als Beweismittel für seine Ansicht so entgegen, daß er aus ihr überhaupt und allgemein, also auch für Christi irdisches Leben und Werden alle die Eigenschaften ableitete, die er für Christi Menschheit zu seiner Abendmahlslehre zu brauchen meinte.

[1] Luthers WW. von Walch, XI, 389.

Indem aber dieses Beweismittel das, was erst für den Stand seiner Erhöhung seine Stelle haben kann, schon in die ersten Anfänge seines gottmenschlichen Daseins zurück datirte, so wurde dadurch seine sonstige Lehre von dem wahren Werden der Menschheit Christi beschädigt. Aber auch für das Abendmahl war da zu viel bewiesen. Denn ist Christi Menschheit der Unio wegen von selbst allenthalben, so hat das Abendmahl objectiv und an sich selbst nichts Ausgezeichnetes mehr. Gleichwohl ist es Unrecht, wenn man diese Sätze, die Luther im großen Bekenntniß vom Abendmahl 1528 als Beweismittel für die reale Gegenwart Christi versucht, an der ihm allein lag, behandelt, als bildeten sie die eigentliche Christologie Luthers und zwar ausschließlich und als hätte er je Christi wirkliches Werden in Abrede gestellt oder die Menschheit Christi verflüchtigen wollen.[1] Er hat auch die Allgegenwart des Leibes Christi nicht als unendliche Ausbreitung im All oder als Diffusion, sondern als die Macht gedacht, Alles sich gegenwärtig zu machen und sich selbst Allem in dynamischer Weise.

2. Joh. Brenz und M. Chemnitz. Die schwäbische Schule hat das Verdienst, wenigstens einige Momente der großen christologischen Gedanken Luthers gerettet zu haben. In schlagender Weise kritisirt Brenz die verschiedenen christologischen Theorien, um zu zeigen, daß alles darauf ankomme, von Christi Menschheit einen neuen höhern Begriff zu fassen. Der Formel: Gott ist in Christus, könne man mit Recht entgegnen: Gott ist überall. Sage man: Gott wohne Christo ein, so gelte das auch von allen Heiligen. Selbst wenn man lehre, aber in Christo sei Gott nach seiner ganzen Fülle und Kraft, so sei vielmehr zu sagen, Gott für sich sei überall ganz. Nun wolle man

[1] Wie Schenkel meint. Daß man, was Lehre und Beweismittel ist, hier unterscheiden muß, ergibt sich auch daraus, daß er später in der Schrift von den Concilien und Kirchen 1539 und in seinem kl. Bekenntn. vom Abendmahl 1543 auf jene Begründung aus einer ewig gleichen Unio nicht mehr zurückkommt, gleichwohl aber die Lehre von Christi realer Gegenwart unverändert festhält. Der Abendmahlsstreit bewirkte freilich bei den Gnesiolutheranern das Fallenlassen der genannten drei wichtigen christologischen Gedanken Luthers, und sie haben die Christologie nach der Abendmahlslehre Luthers oder vielmehr nach dem Begründungsversuche geformt, den er eine Zeit lang aufstellte. Aber auch Melanchthon und seine Schule haben das Neue und Bedeutende in Luthers Christologie nicht gepflegt, weil es sich ihnen unter der Ubiquitätslehre verschüttete.

zwar das Spezifische, Christo Zukommende damit ausdrücken, daß Gott in ihm persönlich sei. Allein wiederum sei Gott und der Logos überall persönlich, wo er nur sei. Und selbst die Unauflöslichkeit der Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesu komme nicht Christo allein, sondern allen vollendeten Gerechten zu. Mithin sei mit der Unio hypostatica das Christum Auszeichnende noch gar nicht bezeichnet. Dieses müsse vielmehr in demjenigen liegen, was die Menschheit Jesu durch die Unio erhalten habe. Damit wird auch zu der Einigung der Naturen und deren Folgen für die Menschheit zurückgelenkt. Mit Luther wird wieder der Weg beschritten, zuerst die Einheit im Gebiete der Naturen sich vollziehen und daraus erst als Resultat die Einheit der gottmenschlichen Person resultiren zu lassen.[1] Erst damit sei der Gedanke der Menschwerdung erreicht, der in der Unio personalis einen noch ganz ungenügenden Ausdruck finde, wenn man erkenne, daß in Christus die Menschheit durch den Logos zu einer Einzigkeit des Daseins gelange, nämlich der: die Gottheit als etwas ihr eigen gewordenes zu besitzen in untrennbarer Weise, so daß in diesem Sinn gesagt werden könne, daß dieser Mensch auch Gott sei, ihm Gottheit zukomme. Hiermit erst war Luthers Gedanke wieder aufgenommen: daß es auch auf die Unio der Naturen unter sich ankomme, das Resultat dann aber auch die Unio personalis werden sollte, statt die Verbindung der göttlichen Person mit der menschlichen Natur zur Grundlage zu machen und darin die gottmenschliche Einheit zu sehen. So erhält allerdings das Wort „Mensch", „Menschheit" eine neue Bedeutung. Diese erscheint nun als so beschaffen, daß zu deren Wahrheit es gehöre, auch das Göttliche als ihr Eigenes und Zugehöriges zu haben. Die Möglichkeit hiervon begründet Brenz so: die Menschheit ist capax divinitatis; schon in der ewigen Idee Gottes ist diese Menschheit Ziel der Welt von Anfang an.[2] Darum ist die Empfänglichkeit der Menschheit für Gott erst durch die in Christus vollkommene Selbstmittheilung Gottes gesättigt. Und das entspricht auch dem Wesen Gottes. Nach seiner Macht über sich und

[1] Entsprechend den Worten des Chalcedonense s. o. S. 321. Damit war als an sich wohl vereinbar gedacht, daß der Logos auch sein Ich der Menschheit mittheile, wie das Spätere ausdrücklich sagen (s. u.). Aber als Erstes wird die Communio naturarum, wenngleich durch die That des Logos-Ichs, gedacht.

[2] Opp. VIII. 984. 1006. Er hat ähnliche Gedanken mit Irenäus, Hilarius u. s. w.

nach seiner Liebe kann und will er sich ganz mittheilen. Zwar seine Aseität ist nicht communicabel, wohl aber im Uebrigen seine ganze Natur. Und ohne daß die göttliche Natur der Menschheit zu eigen wird, wäre Mittheilung Gottes und ihre Spitze, die Menschwerdung, eine Unmöglichkeit.

Diesen meist trefflichen Sätzen der schwäbischen Christologie trat nun aber Chemnitz[1] entgegen. Er will vor Allem nichts wissen von einer humana capacitas in dem Sinn, daß wirklich Göttliches könne dem Menschen zu eigen werden, sondern nur in dem vorreformatorischen Sinn, daß die Menschheit der Ort sei in dem die göttliche Fülle sei und daß Gott durch sie hindurch wirken könne. Nicht ein inneres Verlangen (appetere) menschlicher Natur nach göttlicher Selbstmittheilung, um mit Luther zu reden, nicht ein inneres Sich-zuneigen des Logos zur Menschheit lehrt er, sondern nur die Allmacht des Logos hat contra wie supra naturam humanam die hypostatische Unio mit ihr vollbracht. Von der Unio hypostatica, nicht der Unio naturarum wird von ihm ausgegangen, sie bringe dann mit sich, daß verschiedene neue Prädicate dem Gottmenschen zukommen, aber nicht um Göttliches der Menschheit zu eigen zu geben, vielmehr sei und bleibe dasselbe nur dem Logos zu eigen. Die gegentheilige Annahme wäre Confusio. So bleibt aber nur übrig, daß der Logos der Menschheit inne wohne und durch sie hindurch wirke, ihre Kräfte wunderbar steigernd, und die Frage liegt nahe, mit welchem Recht da noch von einer Communicatio idiom. geredet werde, da eine Mittheilung, die nichts zu eigen gibt, keine Mittheilung ist. Chemnitz beruhigt sich damit, daß die Unio hypostatica feststehe und daß die Hypostase oder Person des Logos das Ich der angenommenen menschlichen Natur vertrete, wobei er übersieht, daß er damit entweder inconsequenter Weise doch der Menschheit ein Göttliches, das Ich des Logos, zu eigen werden läßt, was noch mehr besagen will, als die Mittheilung göttlicher Eigenschaften; oder daß er dadurch die menschliche Natur verkürzt, indem er, damit die Person des Logos zum Ich auch für die Menschheit werden könne, einen Verlust der eigenen menschlichen Persönlichkeit annimmt.[1] Zu schweigen davon, daß die Person

[1] De duabus naturis in Christo 1570.

[2] In der That lehrt er eine dimissio propriae subsistentiae humanae naturae. Vgl. meine Geschichte der Christologie 2, 699.

des Logos in Gleichheit mit einem menschlichen Einzel-Ich gedacht werden müßte, wenn sie die Stelle eines menschlichen Ich sollte vertreten können. Gleichwohl reducirt sich ihm in der Menschwerdung alles auf die Unio hypostatica, die ihm nicht bloß bedeutet, daß der (persönliche) Logos die Menschwerdung vollbringe, sondern auch daß deren Resultat wesentlich nichts Anderes sei, als daß derselbe sich als Person oder Ich dieses Menschen setze, wobei die Menschheit zum bloßen Gewand der Gottheit herabgedrückt und aus der Christologie eine bloße Theophanie werden müßte.[1]

Nicht ohne Schuld an diesem Gegensatz des Chemnitz gegen eine ernstere Communicatio des Göttlichen ist aber allerdings auch die schwäbische Schule durch Uebertreibungen, die sie sich zu Schulden kommen ließ. Was für Luther eine Zeit lang Beweismittel für seine Abendmahlslehre war, nämlich, daß die Unio naturarum vom ersten Moment an eine vollständige gewesen sei, haben sie in ein Dogma umzusetzen gesucht. Das ist ihre Lehre vom status majestaticus der Menschheit Christi vom Anfang seines Lebens an, indem sie zwischen der Idee oder dem Ideal der Unio und zwischen deren Verwirklichung zu unterscheiden fast gänzlich unterließen, und das, was erst Resultat eines wahrhaft menschlichen Processes sein kann, schon in die Anfänge Christi hineinverlegten. Sie datirten mit einem Wort den Stand der Erhöhung schon in den der Niedrigkeit zurück. So kamen sie aber zu den monströsen Sätzen: Christi Menschheit sei schon durch den Act der Unio zur Rechten Gottes erhoben, die Himmelfahrt sei schon mit ihm geschehen und die spätere Erzählung von ihr habe nur bildlich gezeigt, was von Anfang an stattgefunden habe. Er habe auch nach seiner Menschheit stets absolute Allgegenwart besessen, sei in Athen gewesen, während er in Jerusalem war; am Kreuze hangend habe er allmächtig die Welt regiert; während er im Grabe lag, war er auch allenthalben u. s. w. Dabei ist noch besonders zu beachten, daß sie gegen Luther's Deutung von 2 Petr. 1, 4 die göttliche Majestas besonders in physischen Eigen-

[1] Die mühsame und künstliche Vertheidigung von M. Chemnitz in Frank's Theol. der Concordienformel III, 1862 S. 164—396 hat die oben vorgetragenen Bedenken nicht zu beseitigen vermocht und die Grunddifferenz der Anlage der Chemnitz'schen Christologie von der schwäbischen nicht historisch genau erfaßt. Vgl. meine Geschichte der Christologie II, S. 661—769.

schaften sehen. Für die ethischen hätten sie eher ein Werden zugegeben. Indem sie so die göttliche Majestät, namentlich Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit Christi Menschheit von Anfang an zuschrieben und mit Luthers Sätzen von einem wahren Werden Jesu in Widerspruch traten, blieb ihnen nur die Wahl, entweder alles Werden in dem ganzen Stand der Niedrigkeit Christi in einen bloßen Schein zu verwandeln, oder aber für den Stand der Niedrigkeit eine doppelte Menschheit anzunehmen, eine fertige, schlechthin vollendete, neben einer erst werdenden.[1] Nach dieser Seite hat nun Chemnitz an der Spitze der Niedersachsen das Verdienst, wichtige Sätze, besonders aus Luthers früherer Zeit, bewahrt zu haben. Man dürfe die Wahrheit des menschlichen Werdens Christi nicht verflüchtigen; für die Zeit desselben müsse ein relatives Ruhen des Logos in Christus trotz der Unio angenommen werden.[2] Nicht nach physischer Nothwendigkeit ergieße sich durch den Act der Unio die Fülle der göttlichen Kräfte auch in die menschliche Natur, sondern vom Willen des Logos hänge es ab, wie viel er ihr mittheilen wolle. Auch Luther habe später von der omnipraesentia absoluta des Gottmenschen abgestanden.[3] Der Logos für sich habe seine Gottheit und weltregierende Thätigkeit stets behalten und geübt. Mit Jesu Menschheit aber sei er nur insoweit geeint gewesen, als der Stand der Erniedrigung es zulasse. Hiermit war für die Zeit des Werdens zwischen dem ewig vollkommenen Logos und dem noch unvollkommenen Menschen noch ein relatives Außereinander angenommen, der Vollbegriff der Gottmenschheit von den Stufen seiner Verwirklichung unterschieden. Freilich dieser Vollbegriff war von ihm ungenügend gedacht, denn auch im Stande der Erhöhung sollten die majestätischen Prädicate der Menschheit nie zu eigen werden.[4]

[1] Wenn Frank a. a. O. S. 210 dagegen geltend macht: die Schwaben haben ein wahres Werden nicht leugnen wollen, so vergißt er, daß in wissenschaftlichen Dingen es nicht auf das bloße Wollen ankommt. Und wenn neben den angeführten Aussagen bei ihnen Stellen vorkommen (Frank S. 337), welche ausdrücklich das Wachsen und Werden Christi behaupten, so beweisen sie damit gerade, daß sie zu einer doppelten Menschheit kommen.

[2] A. a. O. c. XXX der Logos habe an sich gehalten, seine Einwirkung auf die Menschheit suspendirt oder retrahirt, um sie ihren Entwickelungsgesetzen zu überlassen.

[3] L. c. c. XXX S. 193.

[4] Nur das nahm er inconsequent der Abendmahlslehre zu Liebe an, daß durch

## § 95. Fortsetzung.

Die Christologie der Formula Concordiae. An die beiden Richtungen in der lutherischen Kirche, die schwäbische und die niedersächsische hatten die Factoren sich vertheilt, die in Luthers Christologie sich beisammen finden. Waren sie zu wissenschaftlicher Einigung gebracht, so ließ sich eine befriedigende Christologie hoffen. In der That traten beide Parteien zum Concordienwerk zusammen;[1] aber man eilte vor innerer Verständigung und Durcharbeitung zu einem verfrühten formellen Abschluß, der weder alles Richtige auf beiden Seiten noch die Ausscheidung alles Unrichtigen zum Gemeingut machte; vielmehr abschwächende, gegenseitige Zugeständnisse zum Theil in mehrdeutigen Ausdrücken, verdeckten noch vorhandene Dissonanzen, die doch bald wieder hervorbrachen, zumal die F. C. nicht allgemeine Anerkennung fand. Selbst über den genuinen Sinn der Eintrachtsformel erhob sich bald wieder Streit. Gleichwohl hat die F. C. einige wichtige Gedanken Luthers gerettet.

Die Unio, lehrt sie, ist eine Unio naturarum und besteht nicht bloß in der Einheit der die Naturen einschließenden Person.[2] Sie bleibt kühn bei dem Satz: in Christo sind die äußersten Enden, Gott

die Unio dem Erhöhten Prärogative, die über und wider die menschliche Natur seien, mitgetheilt wurden, namentlich die Fähigkeit zu sein und zu wirken wo er wolle — omnipraesentia hypothetica. Umgekehrt auch die Schwaben nahmen für den Stand der Niedrigkeit ein Wunder an, das Jesus an sich selbst dann und wann bewirkt habe, um im Wissen und Wirken seine Menschheit zu beschränken, z. B. seine Gegenwart auf einen Ort zu begrenzen. Die Strengeren beharrten aber bei dem geheimen Gebrauch der göttlichen Prärogative (κρύψις τῆς χρήσεως).

[1] Das Resultat liegt F. C. Epit. 605 ff. Sol. Decl. 761 ff. vor.

[2] Die Formeln sind: Divina et humana natura in Christo personaliter unitae sunt; 606, 5. Divinitas et humanitas in Christo unam personam constituunt, was auch hypostatica unio heißt 771, 41. Es wird von der F. C. nichts von einer impersonalitas humanae naturae gelehrt, auch nicht gesagt, daß Gott als Verbum die Stelle der Persönlichkeit für Christi Menschheit eingenommen habe, sondern die Formel ist: utriusque naturae una tantum est persona 770, 36; Deus et homo unitus est in una persona 772, 44; sie ist das Ziel und Resultat der Vereinigung der Naturen, unitae sunt ad constituendum unum ὑφιστάμενον 606, 9. Divinitas cum humanitate unita est in unam personam 785, 85; ut — Persona Filii Dei incarnati — sine humanitate sua non sit integra persona 763, 11.

und Mensch zur Einheit zusammengeschlossen, einerseits durch die Liebe des sich mittheilenden Logos, andererseits durch die Empfänglichkeit der menschlichen Natur. Humana natura capax divinae.[1] Maria hat nicht einen bloßen Menschen, sondern einen Menschen geboren, mit welchem der Logos selbst wesentlich verbunden war, und eine reale Mittheilung findet statt von der einen Natur auf die andere.[2] Nicht bloß figürlich, wie die Reformirten und Katholiken gewöhnlich lehrten, erhält die eine Natur die Prädicate der andern, als hätten sie nicht wirklich Alles mit einander gemein; sondern die proprietates essentiales beider Naturen, ja die Naturen selbst theilen sich einander mit, insoweit als dies irgend unbeschadet der bleibenden Zweiheit derselben möglich sei. Nur die Substanzen der beiden Naturen bleiben für sich unverändert. Innerhalb der Unio können die zwei Naturen nicht bloß mechanisch geeinigt sein, wie duo asseres conglutinati, sondern darin besteht ihre unaussprechliche Vereinigung, daß in Christus der Mensch Gott ist und Gott Mensch, was nicht möglich wäre, wenn sie sich nicht wirklich etwas mittheilten. Ohne diese Mittheilung, die nach altem Bild mit dem Feuer im glühenden Eisen, sowie mit der Einigung des Leibes und der Seele verglichen wird, könnte der Sohn Gottes nur mit seiner nackten Gottheit bei uns auf Erden sein in Wort und Sacrament und in all unsern Nöthen. Seine menschliche Gegenwart ginge uns nicht mehr an. Aber da wäre uns das Allertröstlichste genommen. Seine pure Gottheit wäre für uns ein verzehrendes Feuer.[3] Umgekehrt ohne Theilnahme seiner göttlichen Natur an der menschlichen hätte Christus bloß als Mensch für uns gelitten. Die göttliche Natur als solche kann freilich an sich nicht leiden. Aber sie kann liebend theilnehmen an der Menschheit, mit der sie eine Person geworden ist.[4] Trotz ihres Antheils an der göttlichen Natur bleibe die menschliche begrenzt, endlich in sich,

[1] 611, 34; 774, 52; 775, 53. Die göttlichen Vorzüge werden aber für die Menschheit nie naturales, so daß sie sie per se hätte 781, 71, sie bleiben verliehene; diese bleibt sub Deo 777, 61, eine exaequatio divinae et humanae naturae findet nie statt. Aber doch werden die göttlichen Prädicate der Menschheit zu eigen.

[2] F. c. 605—612; 761—788.

[3] F. c. 786.

[4] 607, 13; 608, 14; 771.

bestehe fort in ihren Lineamenten.[1] Auch das verdient noch rühmliche Erwähnung, daß wenn auch nicht rein durchgeführt, jetzt die Lehre von einem doppelten Stande Christi in die Dogmatik eingeführt wird, dem status exinanitionis und exaltationis. Darüber war man noch eins, daß im Stande der Erhöhung Christi Menschheit nicht mehr bloß in dem Besitz der göttlichen Prädicate stehe, sondern in den offenen Gebrauch der göttlichen Majestät eingetreten sei. Aber über den Gebrauch der göttlichen Prärogative seitens der menschlichen Natur während des status exinanitionis wurde man nicht wirklich einig, obwohl Chemnitz die voreilige Concession machte, daß vom ersten Moment an durch die Unio selbst die Menschheit in den Besitz — wenn auch nicht den Gebrauch — aller göttlichen Prädicate eingetreten sei.[2] Den fortwährenden Gebrauch der göttlichen Prärogative schrieb man beiderseits dem Logos zu und leugnete auch für den status exinanitionis jede Selbstentäußerung desselben.[3] Aber während Chemnitz den Gebrauch der göttlichen Prädicate seitens der Menschheit nicht als eine naturnothwendige Folge der Unio behandelte, sondern ihn dem Willen Christi unterstellte, so hielten die Schwaben an einem fortwährenden geheimen Gebrauch des Besitzes der göttlichen Eigenschaften fest. Für gewöhnlich, meint Chemnitz, machte Jesus im status exinanitionis von seinem Besitz der göttlichen majestas nach Seiten seiner Menschheit nicht Gebrauch, aber wenn er es wollte, habe er es in jedem Augenblick gekonnt, und ebenso machte er auch für den Stand der Erhöhung die Gegenwart Christi im Abendmahl von seinem Willen abhängig, während die

[1] 606, 6. 8; 610, 27—29; 786, 89 ff.

[2] Er verstand freilich den Besitz nicht als ein zu eigen Werden wie die Schwaben, aber doch willigt er in den Satz ein F. C. 764, 13: Quod ad hanc majestatem attinet, ad quam Christus secundum suam humanitatem exaltatus est: non eam tum demum accepit, cum a mortuis resurrexit et ad coelos ascendit. Sed tum, cum in utero matris conciperetur et homo fieret, quando videlicet divina et humana natura personaliter sunt unitae. 767, 26.

[3] Daß seit der Unio alle Wirksamkeit des Logos auch That der Menschheit Jesu gewesen sei, war also nicht angenommen. Hat aber der Logos auch nach der Unio noch seine Freiheit, seine die Menschheit überragende Wirksamkeit, so stimmt das nicht zu dem spätern Satz: totus Logos in carne s. u. Zu diesem hatten nur die Tübinger schon für die irdische Zeit ein Recht, weil sie einen geheimen Gebrauch der Majestät seitens der Menschheit behaupteten.

Schwaben seine stete Allgegenwart als naturnothwendige Folge der Unio ansehen. Zu der Concession, daß die Menschheit von Anfang an im Besitz der göttlichen Eigenschaften gewesen sei (also z. B. auch der Allwissenheit), ließ er sich durch die Schwaben drängen, welche die Anerkennung von Luthers sogenanntem großem Bekenntniß vom Abendmahl durchzusetzen wußten,[1] verlor aber damit nicht bloß die Möglichkeit, beide Stände bestimmt zu unterscheiden, sondern überhaupt seine feste Position,[2] denn mit dem Besitz mußte auch der Gebrauch göttlicher Eigenschaften, z. B. der Allgegenwart oder der Allwissenheit, wie die Schwaben behaupteten, unzertrennlich verbunden sein.[3] Dieser Besitz von den menschlichen Anfängen an mußte offenbar alles geistige Werden doketisch machen. Aber auch die Schwaben gaben, nicht zum Besten der Sache, die Formel des Chemnitz von dem supra vel contra naturam humanam zu, die zu jener capacitas für die divina natura nicht paßt.[4] Es ist klar, daß diese Bestimmungen der F. C. entweder die Menschheit verflüchtigen oder zu einer doppelten Menschheit, einer vollendeten neben einer werdenden, führen.

Kein Wunder, daß die nur beschwichtigten Gegensätze in dem Streit zwischen den Tübingern und den Gießenern wieder auseinander gingen. Jene (Thumm) lehrten eine *κρύψις τῆς χρήσεως* der göttlichen Prärogative seitens der menschlichen Natur, während die Gießener (Feuerborn, Balthasar Menzer u. A.) eine Entäußerung derselben von dem Gebrauch *(κένωσις τῆς χρήσεως)* lehrten. Ihnen fiel in der Hauptsache die sächsische Decisio 1624 und noch mehr die weitere

[1] F. c. 761, 3. 784, 81. 786, 86 (in dieser Stelle ist Luthers Großes Bekenntniß v. A. zu symbolischer Bedeutung erhoben). Vgl. dazu Planck, Geschichte der protestantischen Lehrbegr. Bd. 6. S. 453. 459.

[2] Frank versucht Chemnitz durch die Erinnerung daran zu vertheidigen, daß er doch von Anfang an eine Unio hypostatica annahm, in ihr aber dem Princip nach schon alle göttlichen Prärogative zum Besitz Jesu geworden seien. Allein so wäre dieser Besitz eine physische und logisch aus der Unio hyp. folgende Nothwendigkeit gewesen, was nicht dazu stimmen würde, was Chemnitz von dem Ruhen oder Sichzurückziehen des Logos lehrt (s. o. S. 337).

[3] Was auch Frank a. a. O. S. 302 anerkennen muß. Daher bessert es auch nicht viel, wenn Chemnitz durchsetzte, daß 782, 74 erst von dem erhöhten Zustand gesagt zu sein scheint: jam etiam secundum humanam naturam omnia novit et potest.

[4] 773, 50.

Geschichte der lutherischen Christologie zu. Die ununterbrochene Actualität des Logos zur Weltregierung nehmen beide Theile an und verwerfen es als eine *βλασφημία*, die Gottheit in Christo selber sich entäußern zu lassen oder erniedrigt zu denken — was schon die F. C. verworfen hatte.[1]

Sonach hat die F. C. keinen Abschluß gebracht, wohl aber trat bald eine Stockung und darauf ein Verlassen des Problems ein. Die allmähliche Auflösung dieser Christologie begann schon im 17. Jahrhundert. Zuerst sah man sich genöthigt anzuerkennen, die ruhenden Eigenschaften Gottes, die aeternitas, infinitas, werden nicht mitgetheilt, sondern nur die activen. Ferner wurde statt der Lehre, daß die göttlichen Eigenschaften der Menschheit zu eigen geworden seien, die sogenannte *συνδύασις* der zwei Naturen gesetzt, vermöge welcher der Logos in der Menschheit und durch sie wirke.

Die dogmatische Hauptthätigkeit im 17. Jahrhundert war, die communicatio idiomatum in verschiedene Classen nach Andeutungen von Chemnitz einzutheilen. Diese sind drei. Die beiden Naturen geben erstens ihre Prädicate der einen Person (genus idiomaticum), zweitens die Person handelt durch beide Naturen (genus apotelesmaticum). Diese beiden Arten geben auch die Reformirten zu, während sie das Dritte, das genus majestaticum, d. h. die Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche Natur und Person leugnen.[2]

Den status exinanitionis pflegte die lutherische Dogmatik als That der Menschheit Christi anzusehen, mithin als Selbsterniedrigung derselben, denn die göttliche Natur könne nicht erniedrigt werden, auch nicht durch sich. Nun ist aber schon der erste Moment des irdischen Daseins Jesu die Niedrigkeit. Soll gleichwohl diese als von ihr gesetzt

[1] F. C. 612. 773, 49. 781, 71. Das führe zum Arianismus, d. h. zur Leugnung der mit dem Vater wesensgleichen Gottheit des Sohnes, was mit Recht Philippi gegen Thomasius hervorhebt. 4, 127—137. 257. Auch Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens erinnert, daß diese Lehrweise vom Dogma der ökumenischen wie lutherischen Kirche abweiche. II, S. 187 ff. Vergeblich sucht Frank der Kenotik des Thomasius gegenüber dieser Stelle der F. C. zu Hilfe zu kommen und ihr den kirchlichen Charakter zu vindiciren, a. a. O. 265.

[2] Die Christologie der modernen Kenotiker will neben dem gen. maj. noch ein *ταπεινωτικὸν*, d. i. Mittheilung der menschlichen Niedrigkeit an die Gottheit, was aber nach F. C. 612 für schlechthin unzulässig gilt wegen der göttlichen Unveränderlichkeit.

gedacht werden, so führt das folgerichtig darauf, daß sie schon vor ihrer Empfängniß und zwar in majestätischem Stande in unio mit dem Logos existirt habe, d. h. auf eine Präexistenz der Menschheit Christi.[1]

## § 96. Fortsetzung.

## II. Die reformirte Christologie. (Vgl. S. 328.)

Im Allgemeinen blieb sie bei den Sätzen des Chalcedonense stehen wie den Monophysitismus so den Nestorianismus verwerfend, nur daß sie nicht bloß eine Vereinigung der Naturen zur Einheit der Person als dem Resultat annahm, sondern diese Einheit der Person lediglich in dem Logos gegeben sah, der die Menschheit an sich nahm, und auch für diese das Ich war. Doch hat sie bestimmt die Verflüchtigung der Menschheit abzuwehren gesucht. Zwingli blieb bei einem äußerlichen Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen stehen. Er weiß sie nur wie Unendliches und Endliches zu unterscheiden. Um die vollkommene Mittheilung des Logos an die Menschheit abzuwehren, erklärte er die Schriftstellen, die auf ein inneres Verhältniß der beiden Naturen hinweisen, figürlich (als Allöosis).[2] Calvin hingegen bleibt dabei, daß die Anbetung und die Kraft der Erlösung nicht nur dem Logos, sondern dem Gottmenschen zukomme, indem er als Hauptbegriff den des Mediator zwischen Gott und den Menschen geltend macht. Die reformirten Hauptdogmatiker, wie Beza, Olevianus und C. Ursinus, Zanchi, Grynäus, P. Martyr, Sadeel, indem sie ein Zusammenwirken der Gottheit und Menschheit zum Erlösungswerk annahmen, hielten das, was für den Glauben an Christus von unmittelbarer und unerläßlicher Bedeutung ist, fest. Dagegen weicht die christologische Ausführung der strengeren reformirten Dogmatiker von den Lutheranern, besonders den Schwaben, bedeutend ab, während sie dem Chemnitz näher stehen. Sagte Chemnitz, die göttlichen Idiome übersteigen an sich die Empfänglichkeit der menschlichen Natur, sie seien supra et contra eam, so machten sie hiermit vollen Ernst. Ihr Kanon wurde: finitum non capax infiniti.[3] Als

[1] Vgl. Schneckenburger a. a. O. Bd. II. S. 202 ff. 207 ff.

[2] Joh. 1, 14 bedeute: Der Mensch ist Gott worden. Luthers WW. 20, 1496 ff.

[3] Wogegen die Lutheraner sagen: das Maß der Empfänglichkeit hänge von Gottes allmächtigem Willen ab.

endliche Größe müsse Christi Menschheit in einen Raum im Himmel eingeschlossen sein. Aber während Chemnitz den Schwaben um der Abendmahlslehre willen beipflichtet, Christi Menschheit empfange doch, was contra et supra naturam humanam sei und werde dadurch über sich selbst erhoben, so fanden die Reformirten hierin eine Inconsequenz, ein magisches donum superadditum und stimmten in dem Grundsatz den Schwaben bei, daß was wirklich von Göttlichem der menschlichen Natur mitgetheilt würde, das müßte ihr auch wirklich zu eigen werden können und nicht über oder wider ihren Begriff sein.

Die reformirten Dogmatiker gaben wohl eine Steigerung der Kräfte menschlicher Natur durch den Logos zu, der ihr Kräfte des heiligen Geistes oder die Salbung (unctio) mittheile, daher sie für Christi Person auf den heiligen Geist und die Taufe Christi ein größeres Gewicht legten. Aber sie blieben dabei, die göttliche Mittheilung müsse sich in den Grenzen dessen halten, wofür die menschliche Natur empfänglich sei. Sie sei aber nur endlich. Endliches und Unendliches schließen sich gänzlich aus (wobei zwischen extensiver und intensiver Unendlichkeit ein Unterschied nicht gemacht wurde).[1] Mit diesem Axiom operirten sie nicht minder, als die Lutheraner mit dem entgegengesetzten. Daher die Controverse unfruchtbar, die Verständigung unmöglich bleiben mußte, so lange nicht eine Untersuchung des Wesens der menschlichen Natur im Verhältniß zur göttlichen diese Grundfrage entschieden hatte. Aber zu dieser metaphysischen Untersuchung kam es noch lange nicht, sondern erst die philosophischen Untersuchungen seit Kant über die Begriffe des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen, haben sich hierauf gerichtet und eine weitreichende Verständigung in der neuern Dogmatik gebracht. Damals blieb sonach nur übrig, die Consequenzen der beiderseitigen Axiome zu ziehen und dem Gegner gegenüber geltend zu machen. Die Lutheraner behandelten vielfach das gleichsam als Prüfstein lutherischer Orthodoxie, ob anerkannt werde, der Logos sei totus oder totaliter in carne, nicht um ihn einzuengen, sondern um die Menschheit auszuweiten,

[1] Auch Chemnitz (vgl. Frank a. a. O. S. 358) gibt zu: die natürlichen Gründe lassen nicht zu, daß finita natura capax sei infinitae, aber die allmächtige Weisheit könne sie doch capax infiniti machen, wobei freilich wieder zu bedenken ist, daß ihm diese capacitas nicht die Fähigkeit bedeutet, das Göttliche als Eigenes zu haben, s. o. S. 335.

ohne daß man doch ihre begrenzte Gestalt verflüchtigen wollte.[1] Einige sagten, der allgegenwärtige Logos habe überall die angenommene Menschheit Christi für sich gegenwärtig, wie sie ihn (praesentia intima). Dagegen sei Christi Menschheit nicht für Alles, also in der ganzen Welt, gegenwärtig. Sie habe nicht praesentia extima. Philipp Nicolai meint, der Logos fasse das All in seiner Hand, wie ein Stäublein und sei in Jesu Menschheit. Da nun die Seele Jesu in den Logos schaue, der die Welt allgegenwärtig in sich fasse, so sei auch für sie die ganze Welt gegenwärtig, was also auf eine bloße Allgegenwart des Wissens zurückzuführen scheint. Noch Andere sagten, die Menschheit Christi sei allgegenwärtig, aber nur actu personae, nicht naturae. Nun sei aber ihre persona der Logos, welcher allgegenwärtig ist. Es leuchtet ein, daß das auch die Reformirten sagen konnten, sofern damit für die menschliche Natur keine Allgegenwart gefunden war, sondern höchstens für die Person der Menschheit, wenn nämlich die persona des Logos ihr mitgetheilt war. Die dem Martin Chemnitz näher stehenden Helmstedter u. A. nahmen eine hypothetische Allgegenwart oder genauer multipraesentia, multilocatio des Abendmahls wegen an.[2]

Die Reformirten dagegen sagten: zwar habe sich der Logos incarnirt, sei es mit seiner persona allein, wie die Meisten wollten, sei

[1] Mannigfaltige Theorien wurden versucht, um zu zeigen, wie die Menschheit an der Allgegenwart des Logos Theil nehmen könne, worüber noch Näheres s. u. in der Lehre vom heiligen Abendmahl. Auch einige Neuere, namentlich die der modernen Kenotik Zugethanen, lieben es, als das Werk lutherischer Orthodoxie anzusehen, daß seit dem Moment der Unio nicht bloß Gottheit und Menschheit unauflöslich geeint, keine ohne die andere sei, sondern auch, daß der Logos in keinerlei Weise mehr extra carnem sei und wirke, wobei sie aber mit dem ganzen christlichen Alterthum, mit allen Stellen der Schrift und Luthers von einem Wachsthum der menschlichen Natur, und mit Chemnitzens Sätzen von einer Retractio des Logos behufs dieses Wachsthums (s. o. S. 337) brechen müssen, ja auch mit der gemeinlutherischen Lehre, daß die Menschheit Christi vor der Erhöhung nicht die plenaria usurpatio der göttlichen Vorzüge hatte, also nicht actuell überall und immer mit dem Logos wirkte, der seinerseits ewig unverändert die göttlichen Prärogative ausübte.

[2] Chemnitz hatte darauf bestanden, daß der Gebrauch der göttlichen Prärogative von dem freien Willen des Gottmenschen abhänge, was auch von ihm durchgesetzt wurde F. C. 767, 26. 782, 74, was die Schwaben nur in dem Sinne zugeben konnten, daß was selbstverständlich mit der Unio gegeben sei, von Christus auch gewollt werde.

es auch mit seiner natura. Auch sei er unauflöslich mit der Menschheit verbunden und nie mehr seit der Unio ohne sie, wie sie nicht ohne ihn. Aber er sei und bleibe ewig auch außerhalb der Menschheit und ihrer Beschränkung allgegenwärtig wirksam. Da die Menschheit endlich bleiben müsse, so könne der unendliche Logos nie totaliter in carne sein. Er sei zwar wie überall ganz, so auch totus in carne Christi. Aber er sei auch extra carnem und bleibe es. Seine divina natura reiche ewig und unendlich über die menschliche hinaus, wenn er auch von ihr, als dem Weltcentrum aus allmächtig die Welt regiere. Ein Zueigengeben des Göttlichen an die Menschheit wollten sie nicht; dann aber kann streng genommen keine Anbetung des Gottmenschen, sondern nur des Logos in Christus zugegeben werden.

Ueberschauen wir zum Schluß die beiderseitige Christologie nach ihrem Grundcharakter, so hat die lutherische ihre Stärke in Aufstellung des Ideales oder Zieles, erkennt aber zu wenig an, daß dieses Ziel nur durch ein, namentlich auch ethisches Werden erreicht wird. Die reformirte hat ihre Stärke in Betonung dieses Werdens und in Zeichnung der wahren Menschheit, soweit ihre Beschaffenheit durch Werden bedingt ist. Aber indem beide Confessionen sich entzweien, so ist die Folge, daß die reformirte Christologie über ein Außereinander der Idee und der Wirklichkeit nicht hinauskommt, und die vollkommene Durchdringung der Naturen bis zur Einheit nicht erreicht, was dem Lutheraner als Verewigung des Standes der Erniedrigung erscheint; während die lutherische Christologie den Stand der Erhöhung schon in die Anfänge Jesu zurückdatirend, nicht zu einem wahren Stand der Niedrigkeit und des Werdens gelangt. Kommt die lutherische Christologie dem Monophysitismus mit seinen Nachklängen zu nahe, so nähert sich die reformirte zwar nicht in der Person, aber in der Naturenlehre zu sehr dem Nestorianismus, obwohl beide das nicht wollen, worin für beide Antrieb und Pflicht zu berichtigendem Fortschreiten liegt.

Hiernach ist der weiteren Arbeit der Kirche deutlich das Ziel vorgesteckt. Es käme darauf an, die wahre und wirkliche Menschheit, das Werden mit eingeschlossen, mit der innigen Zusammengehörigkeit des Wesens beider Naturen zu verbinden. Das Erstere muß für den Stand der Erniedrigung hervortreten, während zwar nicht die Ver-

einerleiung, aber die vollkommene Vereinigung Resultat des Processes der beiden Factoren sein muß. Es gilt mit dem Unterschied der beiden Stände Ernst zu machen, den ersten Stand aber in Bewegung zu dem Zielpunkte, der absoluten Gottmenschheit in der Erhöhung zu denken. Damit dieses für den Glauben befriedigend gelinge, wird neben der Erforschung des Wesens der beiden Naturen erforderlich sein, das religiöse Motiv beider Christologien zu verstehen und zu combiniren. Das der reformirten Christologie ist die Ehrfurcht vor Gott, die sich sorgsam vor Vermischung des Göttlichen und Creatürlichen, vor Abgötterei bewahren will. Sie bemißt die Selbstmittheilbarkeit Gottes an die Welt nach der nothwendigen Selbstbehauptung Gottes im Unterschied von der Creatur. Die lutherische Theorie bemißt die göttliche Selbstmittheilung nach der Liebe Gottes, welche die allerinnigste Einigung will. Aber Ehrfurcht und Liebe gehören in der christlichen Frömmigkeit zusammen, und ebenso in Gott Selbstbehauptung in seiner heiligen Majestät und liebende Herablassung. Richtig gedacht können sie sich nicht widersprechen. Eine Liebe, welche die Menschheit durch Selbstmittheilung zwar erhöhen wollte, aber sie dadurch absorbirte, wäre nicht mehr Liebe, sondern das Gegentheil, Zurücknahme der Menschwerdung, so daß es im Interesse der Liebe selber ist, in der Einheit auch die Unterschiede zu bewahren. Wiederum der Ehrfurcht vor Gott kann es nicht zuwider sein, ihm auch die Macht und den Willen der Selbstmittheilung zuzuschreiben. Die Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung Gottes muß auch seine Mittheilsamkeit behaupten, sonst wäre, da Gott auch Liebe ist, wie die reformirte Theologie selber nicht leugnet, Gottes Selbstbehauptung nicht vollständig.

### **Der zweiten Periode dritte Epoche** (von 1700 bis c. 1800).

### § 97.

**Die Stockung, in welche die Lösung der vorhandenen Probleme der Kirchenlehre kam, ging in allmähliche Auflösung der beiderseitigen Christologie über. Diese wurde nun unter das Uebergewicht der menschlichen Seite so gestellt, daß bis zum Ebionitismus zurückgegangen ward.**

1. Es vollzog sich besonders seit 1700 die Consequenz der Disharmonie, welche in den bisher betrachteten christologischen Sätzen der lutherischen Kirchenlehre lag, und das weckte das Bestreben, Schritt für Schritt die störenden oder für störend angesehenen Elemente auszuscheiden, theilweise auch übersehene einzuführen. Wir können drei Schritte unterscheiden:

Erstens wurde das Band, das zwischen der Gottheit und Menschheit durch die communicatio personae, naturarum und idiomatum geknüpft war, gelockert, weil damit die wahre Menschheit nicht zu bestehen schien. Nachdem (s. o. S. 342) schon im 17. Jahrhundert die ruhenden Eigenschaften von der Communicatio ausgenommen waren, wurde im 18. Jahrhundert das Gebäude der Comm. idd. Schritt für Schritt abgebrochen. Um 1700 wurde von Pfaff d. Ae. beanstandet, daß die persona des Logos sich der Menschheit zu eigen gebe: so bliebe eine bloße Determinatio durch den Logos übrig, mochte nun die Menschheit als persönlich in sich gedacht sein oder nicht. Wurde ferner das Haben der göttlichen Idiome, die *μέθεξις* derselben in eine bloße *συνδύασις* beider Naturen verwandelt, so war damit der Streit mit den Reformirten über das tertium genus schon so gut wie gegenstandslos geworden. Bald schloß sich auch die Leugnung der Communicatio der göttlichen Natur an; endlich wurde überhaupt die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, ohne die natura haltungslos geworden, so sehr abgeschwächt, daß man den Besitz derselben auf ein Anrecht reducirte (so Heilmann und Reinhard). Immermehr zog man sich auf die zwei ersten genera zurück, welche auch die Reformirten anerkennen. Schon lange vor den Einflüssen der Philosophie war also ein Indifferentismus gegen den hohen, mächtigen Aufbau der alten Christologie weit verbreitet.

Durch Ausstoßung der genannten Elemente aber wollte man — und das ist die andere Seite der Sache — für eine wahre Menschheit Bahn schaffen, und der Zersetzungsproceß der alten Christologie wurde auch mit Hülfe neuer Gesichtspunkte fortgeführt. Man hatte im 16. und 17. Jahrhundert bei der Comm. idd. an die ethischen Prädicate fast gar nicht gedacht, sondern fast nur an die majestas der menschlichen Natur durch die göttliche, an die metaphysischen und physischen Prädicate der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit. Indem aber nach 1700 auch

die Heiligkeit in die christologische Betrachtung hereingezogen wurde,[1] so war man damit an dem Punkt angekommen, der gebieterisch eine nicht selbstlose unpersönliche Menschheit Christi, vielmehr eine in sich selbst heilige forderte, zumal die Heiligkeit, obwohl eine göttliche Eigenschaft, den Begriff der menschlichen Natur nicht transscendiren kann. Zu dem Ende wurde nun nach reformirter Weise eine Unctio spriritus sancti angenommen (Walch), neben welcher die Comm. idd. eine nur prekäre, äußerliche Stellung behalten konnte. Da nun aber ethische Acte, wie Gebet und Gehorsam, der Person des Logos nicht zukommen können und doch persönlicher Art sind, wie z. B. Haferung geltend machte, so wurde immer allgemeiner die menschliche Natur als persönlich in sich und nicht erst durch ein stellvertretendes Ich des Logos gedacht.

Aber diese Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit schien bald Manchen nur bewahrt werden zu können, wenn drittens von der göttlichen Seite ein Abzug gemacht wurde. Es wurde nun weiter von dem Aufbau ein Stein nach dem andern auf der göttlichen Seite abgetragen. Es revivischrten subordinatianische oder arianische Theorien (z. B. durch Sam. Clarke u. a. Engländer, Clericus, Töllner, Döderlein, Flatt) zum Theil in Form einer präexistenten himmlischen Menschheit Christi (Paul Mathy und Goodwin), sabellianische (Swedenborg, Urlsperger) und endlich ebionitische (Gruner). Der alte Socinianismus war um 1775 nicht bloß in die Kirche selbst eingedrungen, sondern wurde durch den Rationalismus überboten, der zwar zunächst an der Sündlosigkeit Jesu festhielt, was aber bei seiner pelagianischen Denkweise eine nur beschränkte Bedeutung haben konnte. G. S. Röhr in seinen Briefen über den Rationalismus 1813 ging dazu fort, zu leugnen, daß die Christologie in die christliche Glaubenslehre als ein Dogma gehöre. Selbst dem sittlichen Eindruck der heiligen Persönlichkeit entzogen sich Manche (z. B. Reimarus, Venturini). Zwar in der Kirche dauerte noch das alte Bekenntniß von Christus als Gottmenschen fort, aber immer kleiner und stiller wurden die Kreise der Frommen, deren Glaube und christliches Leben sich an dem gottmenschlichen Erlöser nährte. Die Theologie selbst aber aus dem unwohnlich gewordenen

[1] Im Zusammenhang mit der Spener'schen Bewegung, wie auch die Hymnologie der Zeit zeigt.

Gebäude der alten Christologie sich immer mehr zurückziehend, stand rathlos da und hielt sich ohne Kraft und Vertrauen, ohne religiösen Odem jetzt an diese, jetzt an jene Trümmer des alten. Die Zügel entfielen ihr und die Philosophie nahm sie eine Zeit lang an sich, zunächst den Auflösungsproceß vollendend aber bald auch bauend, denn sie wagte sich an die Betrachtung des bisher Versäumten, der Begriffe des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen, deren exclusive Fassung der alte Schaden und die fruchtbare Quelle von unhaltbaren Gedankenpositionen geworden war.

2. Schon die Philosophie vor 1800 hat der Christologie wichtige Dienste geleistet. Kant hat in dem positiven Theil seines Systems sich der christologischen Idee nicht zu entziehen vermocht. Er faßt Christum als die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, durch die wir allein vor Gott können gerechtfertigt werden, unterscheidet aber diesen idealen Christus von dem historischen Jesus, der ihm der Stifter der rein sittlichen Gemeinschaft ist, über dessen Person und namentlich über dessen Sündlosigkeit er als Philosoph nichts Bestimmtes aussagen will. Ferner ist besonders merkwürdig zu sehen, wie die Philosophie des Subjectivismus von Kant, Jacobi, Fichte, indem sie das Wesen des Menschen, bei dem sie stehen bleiben wollte, zu ergründen suchte, in diesem Wesen Anknüpfungspunkte für die Idee des Göttlichen, ja für die Christologie fand. War in der bisherigen Lehre seit dem 5. Jahrhundert das Menschliche mehr nur ein Accidens an dem Göttlichen geblieben, so wurde zwar jetzt das Menschliche als das Substantielle in Christi Person gedacht, aber in diesem nach seiner Idee gedachten Menschlichen fand die Betrachtung sofort Spuren des Göttlichen, eine innere Beziehung auf dasselbe. Der Mensch ist nach Kant und Jacobi endlich nach seiner empirischen Beschaffenheit; aber es ist in ihm auch etwas Unendliches; nach Kant in der praktischen Vernunft, der Freiheit und dem Gewissen, die zusammengeordnet sind; in dem Gefühl des Unendlichen nach Jacobi. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken, lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?" Ein unendlich Werthvolles, also Göttliches liegt ihnen nicht außerhalb des für den Menschen Erreichbaren. Ebenso hat Fichte nach der Erkenntnißseite, wie nach dem

Sittlichen hin erörtert, daß die Wahrheit wie Freiheit für den Menschen ist. Vor ihnen allen steigt das Bild eines von dem empirischen verschiedenen idealen Menschen auf, der frei und heilig, weise und gottesvoll sein könnte ja sollte, ohne darum aufzuhören Mensch zu sein.

Es ersahen auch die Theologen bald ihren Vortheil und suchten diesen Theorien des Subjectivismus eine dem Christenthum günstige Wendung zu geben. Am meisten befreundeten sich viele Theologen mit Kant, weniger um seiner kritischen ja skeptischen Stellung zu einer metaphysischen Erkenntniß göttlicher Dinge willen, — das konnte auch zu einer sehr gefährlichen Weise werden den Glauben zu empfehlen, — als vielmehr seines ernsten sittlichen Geistes wegen. Als Probe geben wir die nicht wie sie verdient bekannte Ansicht des Theologen, der hierin vielleicht das Bedeutendste geleistet hat, des Wittenbergischen Directors, Professors und Generalsuperintendenten Carl Ludwig Nitzsch, † 1831.[1] Er theilt die Hauptgedanken, welche Kant besonders in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausgesprochen, vor Allem die für das Ethische unerläßliche Selbstgewißheit des sittlichen Bewußtseins, ferner auch die Anerkennung eines bösen und eines guten Princips in uns und die Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Historischen, dem Intelligibeln und dem Empirischen. Aber seine Arbeit geht nun dahin, den Zusammenhang zwischen dem sittlichen Weltzweck Gottes und zwischen dem historischen Christenthum enger zu knüpfen. Die „Gemeinschaft des geselligen Lebens“, von dem alle Geistesbildung ausgeht, ist bestimmt und geeignet, alle Keime des Guten und

[1] Sein Sohn K. Immanuel Nitzsch hat in seinem System A. 6 S. 65. 71 bereits auf ihn aufmerksam gemacht. Es kommen in Betracht seine Prolusiones academicae von 1805 bis 1807, de revelatione religionis externa eademque publica. Die erste Abhandlung S. 3—34 handelt de Jesu revelationis-Interprete, die zweite von der Inspiration der Apostel, die der Verfasser als Frucht der äußeren und öffentlichen Offenbarung denkt; die zwei folgenden behandeln Schriftstellen die Inspiration betreffend; während die fünfte vom praktischen, die sechste vom theoretischen Gebrauch des vorgetragenen Begriffs von der Offenbarung nicht als innerer und privater, sondern als äußerer und öffentlicher handelt. Dazu kommen zwei Sammlungen aus dem Jahre 1830 (S. 1—284 und S. 1—259) von Programmen, die er unter dem collectiven Titel: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae herausgab und die vom Jahre 1796—1813 verfaßt sind. Endlich verdient Beachtung seine Jubelschrift zum Reformationsfeste 1817: Ueber das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung.

Göttlichen aufzuwecken und zu pflegen, andererseits zeigt die Erfahrung, daß sie den Ausbruch des innern Verderbens und dessen äußere Herrschaft begünstigt. Die Hülfe nun für die gesammte Menschheit muß darin bestehen, daß die bessern Elemente dahin gebracht werden, sich freiwillig zu einer Gemeinschaft zusammenzuthun, die Nitzsch zuerst Kirche, später Reich Gottes nennt, ferner daß solchem geselligen Leben das erhabene sittliche Ziel vorgesteckt und ein ebenso freiwilliges, ernstes Streben danach möglichst erleichtert werde. Zu dem Ende muß jene Hülfe zunächst das Herz in Anspruch nehmen, das eigne Gefühl und Bewußtsein der Gewissenswahrheiten wecken und geeignet sein, eine Verbindung in religiöser Hinsicht zu veranlassen und zum freiwilligen Beitritt zu reizen. Der Hauptzweck der Hülfe für die Menschheit muß sein, dem innern und äußern Verderben der Menschen und ihres Beisammenlebens zu wehren und die Herrschaft des göttlichen Geistes über die menschlichen Gemüther, das Emporkommen der unterdrückten heiligen Antriebe, durch freiwillige Verbrüderung zu diesem Zwecke zu befördern, mithin ein unsichtbares Reich Gottes auf Erden mittelst äußerer Veranstaltungen zu gründen. Diese Hülfe liegt in der göttlichen Offenbarung, die sowohl eine äußere als eine öffentliche sein muß. Sie ist der Inbegriff der öffentlichen Thatsachen, durch welche nach Gottes Schickung und unter seiner Leitung die wahre Religion zu gewisser Zeit einer Anzahl von Menschen so bekannt und eigen wird, daß sie es in der Folge noch allen werden kann. Alles kommt ihm aber nun darauf an, den Inhalt oder das zu Offenbarende von der Form oder der Offenbarungsweise bestimmt zu unterscheiden.

Das von Gott äußerlich und öffentlich zu Offenbarende kann nicht in Geheimnissen bestehen, kann nichts Anderes sein, als eben die Wahrheit, die schon in jedem Menschen selbst mit Beihülfe der Erziehung sich entwickeln und aus seinem Innern hervorgehen könnte und sollte, die aber durch das Verderben in und außer ihm unterdrückt wird. Dieses Unterdrückte nun muß von außen sich darstellen und öffentlich ans Licht treten, damit das Gewissen gerührt, Muth eingeflößt und eine freiwillige Einstimmung mit dem besseren Selbst oder dem Geist der Wahrheit erzielt werde, die sich in jedem Gemüthe regt. Der

Hauptgegenstand der Offenbarung kann so nur sein die wahre Gottseligkeit selbst, das Gute, als gottgefällig sich darstellend, die gottwohlgefällige Menschheit oder der Gottmensch.[1] Die richtige Erkenntniß von diesem, seine Botschaft erhebt durch Demüthigung und belebt die heiligen Antriebe des Gemüthes; zur Ermuthigung gehört, daß die Botschaft eine frohe, Begnadigung des Sünders in sich schließende sei. Die Offenbarung kann wohl Gnadenlehre sein, wenn nur diese ethisch begründet wird, nämlich aus Gottes heiligem Wohlgefallen an der wahrhaft kindlichen Gesinnung gegen ihn, zu der der Mensch sich noch erheben kann. Das Zuvorkommende der sündenvergebenden Gnade ist daher nur die Ankündigung, daß Gott uns vergeben werde, wenn unsere Gesinnung die wahrhaft kindliche sei, eine Ankündigung, die schon Gottes Wohlwollen trotz unserer Schuld zeigt.[2] Dazu kommt: Christus ist nicht bloß Lehrer, sondern wichtiger noch ist sein Leben und Leiden. Durch die Reinheit seiner Tugend und seiner Liebe zu den Seinigen ist er uns ein gottgegebener Repräsentant der Liebe Gottes, ein persönliches Unterpfand (oder Symbol). Am meisten aber ist uns seine Gottwohlgefälligkeit verbürgt, weil er zur Ausführung des Weltzweckes Gottes, nämlich der Gründung eines Gottesreiches aus Menschen redlichen sittlichen Strebens den erfolgreichen Anfang macht durch Sammlung eines Kreises um sich her. Nun kann freilich, wie Nitzsch mehrfach wiederholt, die volle Gewißheit, daß er den göttlichen Beruf habe, das Reich Gottes durch Promulgation seines wahren Gehaltes zu gründen, erst entstehen, wenn sein Wort und Werk Anerkennung und

[1] S. die letztgenannte Schrift S. 15—20. Jesus ist ihm „Repräsentant" des ewigen Wortes oder des „Sohnes Gottes"; ein Verhältniß der Identität lehrt er nicht. Präexistent ist Jesus im göttlichen Rathschluß. S. 57: Im symbolisch-praktischen Sinn muß allerdings der wahre Weltheiland auch für den Weltschöpfer gelten, insofern die Schöpfung der Welt aus dem Wohlgefallen Gottes an der ihm ähnlichen Menschheit, oder an seinem Sohne herzuleiten ist Vgl. De Jesu &c. l. c. S. 13 ff. Er selbst bedurfte keiner Offenbarung seiner Würde; aber das göttliche Siegel seiner Sendung lag erst in seinem Erfolg.

[2] Dagegen darf nach Nitzsch a. a. O. S. 54 die ewige Gnade Gottes gegen den Schuldigen nicht von einer zeitlichen Thatsache abhängig gemacht, letztere nicht für genugthuend im gemeinen gerichtlichen Sinn des Wortes, sondern nur für ein äußeres Unterpfand der Aussöhnung von Seiten Gottes, für ein Gnadenzeichen genommen werden, das kräftig die Menschen zur Aussöhnung mit ihm auffordere.

Glauben in der Menschheit findet, denn wäre die Idee des Reiches Gottes noch nicht wirklich in die Geister aufgenommen, so wäre auch seine Promulgation noch nicht vollendet. Aber Christus hat wenigstens eine so feste sittliche Verbrüderung gestiftet, daß in ihr die Kraft liegt, sich über die ganze Menschheit auszubreiten: so daß aus dem Gelingen seines Berufswerkes uns die Sicherheit über seine göttliche Bestimmung erwächst. Das wird noch deutlicher durch Betrachtung der Art, wie er solche feste heilige Verbrüderung stiftete. Es ist sein blutiger Tod, der besonders dieses bewirkte. Denn sein Tod zeigt seine Liebe und Treue in ihrem vollen Glanz, er ist als Martyrium Beglaubigung seiner Lehre auch von der Begnadigung der Sünder; er zündet als Tod der zum Besten der Menschheit sich opfernden Liebe eine unauslöschliche Liebe in der von ihm gegründeten Gemeinschaft an und Christus bleibt ihr Mittelpunkt.

Obwohl nun inhaltlich angesehen das Evangelium nach Nitzsch keine neuen Geheimnisse mittheilt, sondern sein Inhalt nur der in der allgemeinen Vernunft liegende sittliche Inhalt ist (daher er seine Ansicht materialen Rationalismus nennt), so ist doch die gesammte Einrichtung, um diesen ewigen Inhalt zu Kraft und Leben zu bringen, nur durch geschichtliche Thatsachen hervorzubringen gewesen, so daß er in formaler Hinsicht dem Supernaturalismus eine Stelle läßt, wenn auch in beschränktem Maße. Es gehörte zu seinem Berufe, sich als den Weltheiland öffentlich und äußerlich anzukündigen, damit das Bild seiner heiligen Person die guten Keime weckte, und die Kraft der Sammlung einer Gemeinschaft beweisen könne, die der Anfang des Gottesreiches selber wäre. Deshalb durfte Jesus von da an, wo er dieses Bekenntniß von sich angemessen gefunden hatte, nicht mehr einen Schritt weichen, um sein Leben zu schonen, sondern zwar nicht herausfordernd aber berufsmäßig fortwirkend hatte er zu erwarten, was die Feinde ihm für ein Schicksal bereiten. Seine Wunder haben dazu gedient, ihn selbst seines großen Berufes völlig gewiß zu machen, aber auch die Blicke der empfänglichen Hörer aufwärts zu richten zu Dem, der hier in seinem Namen sprechen ließ. Das gibt dem Offenbarungsglauben seine Vollendung und Innigkeit.

Es ist gewiß kein Geringes, daß C. L. Nitzsch im Gegensatz zum

subjectiven, ethischen Idealismus Kants für äußere, geschichtliche Offenbarung so kräftig eintrat: aber des Eindruckes eines künstlichen Apparates kann man sich bei seiner Ausführung kaum entschlagen. Wiefern ein wie ein Verbrecher sterbender Unschuldiger die Liebe Gottes zur Menschheit soll repräsentiren können --- zumal wenn er nicht in besonderem Sinn eine Gabe Gottes an die Menschheit ist — wird ohne den Gedanken eines gottgegebenen Sühnmittels immer undenkbar bleiben. Besonders aber bleibt Nitzsch in dem Widerspruch stehen, einerseits des Menschen Versöhnung, die Sündenvergebung erst aus der Reinheit kindlicher Liebe folgen zu lassen, die nie vollkommen ist, während er andererseits wohl weiß, daß der Trost und das Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade zum sittlichen Muth unerläßlich sind.

Aber ähnlich blieben alle die verschiedenen Formen des subjectiven Idealismus in einem Dualismus stehen zwischen der Idee und der Wirklichkeit des Menschen, zwischen dem Sollen und dem Sein, und bekennen das. Während das Christenthum diesen Dualismus in Christi Person überwunden weiß, verweist Kant auf einen unendlichen Progressus der Annäherung des empirischen an den idealen Menschen; Jacobi ist im Dualismus zwischen Gemüth und Verstand gefangen. Sie bleiben in der leeren Sehnsucht und im Streben, ja bestehen darauf, daß das Empirische und das Ideale nie sich decken könne. Sie bleiben im Conflict zwischen Freiheit und dem Nichtseinsollenden, dem radicalen Bösen; zwischen dem Ansich oder *νοούμενον* und dem *φαινόμενον*, zwischen dem Unendlichen, das vom Gemüthe geahnt wird, und zwischen dem Verstand, der dasselbe verendliche, ja leugne. Indem sie aber so die beiden Welten, die ideale oder intelligible und die empirische als sich ausschließende Größen behandeln, wie die mittelalterliche Theologie mit ähnlicher Wirkung das Göttliche in exclusiver Weise betont hatte, so machen sie damit das absolute Recht der idealen Welt an die Wirklichkeit selber wankend. Daran sollte sich offenbaren, daß die Subjectivität sich selbst nicht behaupten kann, wenn sie die göttliche Objectivität meint ausschließen oder entbehren und rein aus sich, sei es von der Freiheit oder vom Denken oder von der edlen Natur des Gemüthes aus die wahre Humanität darstellen und das Göttliche aus sich gebären zu können. Es mußte also jetzt von der menschlichen Natur aus der alte Dualismus

dadurch aufgehoben werden, daß ihre ethische und metaphysische Gottbedürftigkeit offenbar und die Einsicht gewonnen wurde, das Menschliche und Göttliche können nicht als sich ausschließend gedacht werden, weil vielmehr das Erstere in Widersprüchen zergeht, wenn die Subjectivität sich rein auf sich stellen will, statt in dem Göttlichen seine Gründung und das unentbehrliche Element für die eigene vollkommene Verwirklichung zu sehen. Der subjective Idealismus hatte aus dem Ich das Göttliche zu entwickeln, zu erzeugen gesucht in Form göttlichen Thuns, göttlicher Gefühle und Gedanken. Aber auf dieser äußersten Spitze mußte auch die Umwendung beginnen und die Ohnmacht des Subjects ohne die göttliche Objectivität einleuchtend werden. Diese Umwendung geschah auf philosophischem Gebiet besonders durch Schelling und Hegel, auf theologischem durch Schleiermacher.

## Dritte Periode. Von 1800 bis zur Gegenwart.

### § 98.

**Mit Ausnahme der Reformationszeit, der es aber an folgerichtiger Durcharbeitung ihrer christologischen Gedanken fehlte, hatte seit dem Jahre 451 ein einseitiges Uebergewicht bald der göttlichen, bald der menschlichen Seite den Ausbau des Dogma gestört. Die christologische Aufgabe der dritten Periode bestimmt sich daher dahin, vermöge einer richtigeren Idee vom Wesen Gottes und des Menschen die Einheit der Person so zu zeichnen, daß in dem Gesammtbilde derselben beide Seiten ihr volles Recht, aber nach dem Unterschied der beiden Stände zugemessen erhalten.**

Anmerkung. Die gemeinsame Erkenntniß der neueren Christologie ist die Ueberschreitung des absoluten Gegensatzes des Göttlichen und Menschlichen, die Anerkennung der inneren Bezogenheit beider aufeinander, ihrer Zusammengehörigkeit oder Vereinbarkeit.[1] Aber auch auf der gewonnenen gemeinsamen Grundlage kann die gottmenschliche Einheit noch sehr verschieden gedacht werden, nicht bloß je nachdem auch hier wieder der eine oder andere Factor kann verkürzt werden, sondern (da von der göttlichen Seite die Initiative ausgeht) auch je nach den verschiedenen zu Grunde gelegten Kategorien des Gottesbegriffs. So classificiren sich die verschiedenen christologischen Versuche der Gegenwart als die physische, die logische oder die ethische Unio, die aber selber wieder verschiedene Formen annehmen können. Namentlich theilt sich die letztere in ihren unvollkommenen

[1] Vgl. Apostelgesch. 17, 28.

Formen wieder in den directen Gegensatz der juridischen und der kenotischen, je nachdem mehr die Gerechtigkeit als die Hüterin der Unterschiede oder mehr nur die sich selbst hingebende Liebe in Betracht gezogen wird. Da keine dieser Theorien für sich genügt, wohl aber die Mängel der einen durch das Wahre der andern aufgedeckt werden, so ergibt sich als Aufgabe, das Wahre von ihnen allen als Momente der richtig und vollständig gedachten Unio zusammenzufassen.

1. Man darf sagen, daß im jetzigen Jahrhundert unser Dogma nach seiner exegetischen, geschichtlichen und dogmatischen Seite wieder so in die Mitte getreten und von einer so tiefgehenden Bewegung ergriffen ist, wie nie wieder seit den ersten Jahrhunderten. Das lebendigste Bedürfniß ist verbreitet, von Christi Person eine wahre lebensvolle Anschauung und Erkenntniß zu gewinnen. Der Kampf der theologischen und kirchlichen Parteien bewegt sich immer mehr um die Person Christi, wie eine ernste Schlacht sich zuletzt um die Person des Feldherrn sammeln mag. Jahrhunderte lang waren die objectiven Dogmen fast unbewegt geblieben, entsprechend dem zunächst anthropologischen Ausgangspunkt der Reformation. Jetzt ist jenes Gebiet aufs Lebhafteste wieder in Angriff genommen, wie die reiche neuere Literatur beweist. Als Gewinn der neueren Wissenschaft seit Schelling läßt sich nun die Erkenntniß bezeichnen, daß Endliches und Unendliches sich nicht ausschließen. Das menschliche Wesen ist nicht bloß endlich, sondern hat etwas Unendliches an sich, wenigstens in Form der Empfänglichkeit. Das unendlich Werthvolle, das Ethische und die Erkenntniß der Wahrheit, ursprünglich allein in Gott beruhend, geht nicht über den Begriff des Menschen, sondern gehört, wenn auch in abgeleiteter Weise, zu seiner Wahrheit. Der Mensch ist auch wesentlich gottbedürftig, also für das Göttliche und die Lebens-Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Müßte umgekehrt das Göttliche, um seinen Begriff rein zu bewahren, sich gegen das Menschliche ausschließend verhalten, so wäre das Endliche, wie Hegel gezeigt, eine für Gott nicht überschreitbare, dualistische Schranke. Damit aber würde grade Gott verendlicht. Mit dieser Erkenntniß der inneren Beziehung oder Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nach ihrem Wesen,[1] die ja schon in der Lehre der H. Schrift vom göttlichen Ebenbild oder von Gott als dem Urbild des Menschen ausgedrückt ist, und die durch eine richtige Schätzung der Bedeutung

[1] Auch Schenkel erkennt sie in s. Christl. Dogm. I, §§ 7. 8. II, 2. 679. § 80 an.

des Ethischen für die Idee Gottes und des Menschen wesentlich verstärkt wird,[1] wandte sich nun der Geist der neueren Speculation wieder mit Lust den von dem späteren Supernaturalismus des 18. Jahrhunderts vernachlässigten, wenn nicht fallen gelassenen Problemen der Trinität und Menschwerdung Gottes zu.

Aber wenn man eine Zeit lang auch theologischerseits diese Probleme mit jenen allgemeinen Sätzen über das Verhältniß zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen schon gelöst meinte, so konnte die Freude doch nur von kurzer Dauer sein. Denn auf dem neuen Boden traten neue Gegensätze auf, die namentlich durch die verschiedene Auffassung der Gottesidee bestimmt sind, ebendaher aber sich allerdings als aufsteigende Stufen betrachten lassen, welche der Erkenntniß der verschiedenen Seiten des Gegenstandes dienen. Ueberschauen wir denn kurz den gegenwärtigen Stand der Christologie in dem Bewußtsein, daß mit den alten Symbolen, besonders dem Chalcedonense das Problem noch nicht gelöst, aber auch mit dem zuversichtlichen Vertrauen, daß eine so große inhaltreiche Geschichte der kirchlichen Arbeit nicht unfruchtbar gewesen ist, noch erfolglos bleiben kann.

2. Was zunächst die Factoren betrifft, um deren Einigung es sich in unserem Dogma handelt, so ist

erstens die ganze neuere Zeit dem Zuge der Reformation darin treu, daß sie die Vollständigkeit der Menschheit Christi nach Leib und Seele ernstlich betont. Nur einige lassen den Logos sich in eine menschliche Seele verwandeln;[2] was aber die Seele zu einer bloßen zeitweiligen Form oder Erscheinung des Logoslebens selber machen hieße. Alle namhaften neueren Dogmatiker ferner wollen die Menschheit Christi nicht mehr ohne Persönlichkeit denken,[3] alle wollen eine wahrhaft

[1] Matth. 5, 48.

[2] So Geß, Ebrard, Wörner, Plitt, Godet, Hor. Bushnell.

[3] Selbst Philippi schreibt der Menschheit Jesu Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein zu Bd. IV, 121 ff., also ein eigenes Selbst, oder Persönlichkeit, wenn darunter die Einheit von beiden verstanden wird. In seiner Schrift vom thätigen Gehorsam Christi hatte Philippi allerdings der Unpersönlichkeit der Menschheit Christi die Bedeutung untergelegt, daß Christus nicht ein einzelner Mensch, sondern daß die Menschheit überhaupt von ihm angenommen sei, was mit dem Ersteren nicht stimmt. Gegen die Anhypostasie der Menschheit vgl. Geß a. a. O. 1856. S. 322 f.

menschliche Entwickelung, ein Werden Jesu nach Leib und Seele und unterscheiden zu dem Ende bestimmt vom Stande der Erhöhung einen Stand der Niedrigkeit, in welchem Christus noch nicht im Besitz oder doch noch nicht im Gebrauch der göttlichen Macht, der Allwissenheit und der über Versuchung erhabenen Heiligkeit stand.[1] Aber nicht bloß die Wirklichkeit und Vollständigkeit der Menschheit Jesu, also seine Wesensgleichheit mit uns, wird allgemein anerkannt, sondern nicht minder bekennen alle bedeutenderen Dogmatiker, daß Christi Menschheit auch vor Allen ausgezeichnet war durch einzigartige Vollkommenheiten, und nicht selten wird hieran die Lehre von Christus als dem zweiten Adam oder dem Menschensohn[2] geknüpft. Dies führt

zweitens auf die göttliche Seite. Hier ist zuvörderst von Denjenigen abzusehen, die pantheistisch ohne Weiteres alles Menschliche göttlich nennen, für Christum also, auch wenn sie ihn Gottmensch nennen, etwas Einzigartiges nicht übrig lassen. Solche die Aseität Gottes vergessende physische oder substantielle Einheit des Wesens der Menschheit überhaupt mit Gott ist der christlichen Grundthatsache nicht etwa befreundet, sondern fremd und macht sie überflüssig. Die Lehre von der „allgemeinen" Menschwerdung Gottes verkennt die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit, und da nach dem Pantheismus Gott weder Selbstbestimmung noch Selbstbewußtsein in sich selbst hat, so kann da auch nicht Gottes Menschwerdung eine freie Liebesthat heißen, was die christliche Grundforderung ist.

Dieser Forderung ist aber auch nicht genügt, wenn in Christus nur eine besonders hohe göttliche Kraftmanifestation gesehen wird. Auch dieses führt noch nicht entscheidend über Ebionitismus und den Typus der Prophetie hinaus, sondern hielte ihn so sehr in Gleichheit mit uns fest, daß seine Erlöserkraft damit nicht bestünde, möchte nun jene Manifestation aus Einwirkungen des Gottesgeistes von außen auf ihn

[1] Ein Hauptmotiv für die neuere Kenotik ist sogar eben das Interesse, für die wahre Menschheit Christi und ihr Werden Raum zu schaffen.

[2] So von Schleiermacher, Neander, Rothe, (Dogmatik II, 120 ff. Theol. Ethik 1. Aufl. § 562), Martensen, Liebner, Kahnis, Lange u. v. A. Von Einigen in der Form, daß sie in Christus die Erscheinung der Urmenschheit sehen, die in Gott präexistirte, sei es potenziell (Beyschlag s. u. S. 363) oder in himmlischer Wirklichkeit (Keerl).

abgeleitet oder als Entwickelung rein natürlicher menschlicher — sei es auch ethischer — Kraft vorgestellt werden.

Höher steht Schleiermacher. Er sucht sabellianisch das allgemeine Sein Gottes in der Welt als je nach deren Empfänglichkeit sich gliedernd zu denken. Gott hat nach ihm eine dreifache Offenbarungsweise in der Schöpfung, Erlösung und im Werke des H. Geistes. In seiner Offenbarung aber hat Gott ein Sein. Namentlich in Christus sei das Gottesbewußtsein zum vollkommenen Sein Gottes in ihm geworden, was in der ersten Offenbarung, der Schöpfung, noch nicht der Fall war. Christus allein ist ihm der, in welchem es eigentliches Sein Gottes gibt; die vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens in ihm setzt er als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst.[1] Die centrale Intensität der Gottempfänglichkeit, die das Sein des lebendigen Gottes in Christo bedingt, habe ihre Erfüllung erhalten und mache ihn zum Organ, durch das Gott all seine Gnade an die Menschheit mitzutheilen beschlossen habe, und zum Haupte derselben, dem die Kraft der Erlösung und der Mittheilung des heiligen Geistes beiwohnt.[2] Daß diese besondere Seinsweise Gottes in Christo einer ewigen Seinsweise Gottes in sich selbst entspreche, nimmt er freilich nicht an,[3] obwohl sie verglichen mit allen anderen Menschen eine besondere und mit Christo unauflöslich verbundene ist. Es entspricht ihr in Gott wohl ein ewiger, real werdender Gedanke, ja in dieser Realität hat Gott ein Sein; aber zu einer immanenten Trinität überzugehen, verbietet ihm sein Begriff von der abstracten Einfachheit Gottes. Aehnlich sieht Weiße, obwohl er daneben innergöttliche Unterschiede annimmt, in Christo nur das verwirklichte Ebenbild Gottes, die vollkommene Verwirklichung seines ewigen Weltgedankens.[4] Unter dem Logos, sagt Redepenning, sei nur die

[1] Christl. Gl. II, 43. § 94.

[2] Hierzu kann verglichen werden die Abhandl. „Ueber das höchste Gut" sämmtl. WW. Abth. III zur Phil. II. S. 491, wo er als möglich statuirt, daß „die (göttliche) Vernunft als absolut in einem Einzelwesen lebe, das einen das ganze Geschlecht dominirenden Lebenstypus hervorzurufen vermöge.

[3] S. o. I, § 30 b. S. 384.

[4] Weiße, Philos. Dogmatik Bd. I, 437—556; auch Schleiermachers Predigten über Joh. 1 gehören hierher; ferner Bunsen, Hippolytus und seine Zeit 1852, I, 279 ff. 289 ff.; Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit 1855. S. 447 f.; zum Theil auch Schenkel, Dogm. II, 2 S. 717. 724.

Summe der göttlichen Gedanken, die sich auf die Welt beziehen, zu verstehen;[1] in diesem Sinne die ideale Welt, die man auch das ideelle Gegenbild oder Ebenbild Gottes nennen könne, weil Gottes Gedanken seinem Wesen entsprechen. Dieses Gedankenganze könne die Urpersönlichkeit oder der Vater auch aussprechen und außerhalb seiner in der Zeit und Welt zum Dasein bringen in einer persönlichen Gestalt, welche Gott gegenübertritt und für den Menschen Urbild ist. Schon von Anfang habe jenes Gedankenganze in der Menschheit sich auszugießen begonnen; in Christus, dem zweiten Adam, sei es vollkommen verwirklicht. Er ist ihm Charakterbild der Gottheit, das die göttliche Wesensfülle umfaßt, sie mit Gott theilt und sie abbildet. Der göttliche Logos, zuvor nur idealer Existenz, ist nun menschliche Persönlichkeit geworden.[2] Diese Theorie thut den Selbstaussagen Christi über seine Präexistenz nicht genug, weil diese sich nicht bloß auf einen ewigen Gedanken oder eine bloße göttliche Kraft, sondern auf eine substantielle Existenzweise des in ihm wohnenden höheren Wesens beziehen. Dahin führt auch diese Theorie selber, sie will in Christo nicht einen bloßen Menschen sehen, sondern die reale göttliche Lebensfülle ewig und unauflöslich von Christi Menschheit umfaßt denken. Soll nun Gott nicht in der Zeit sich verändern, so muß der Grund für diese besondere Seinsweise Gottes in ihm in Gottes innerem Wesen liegen und das führt zur immanenten Trinität zurück. Wollte man das ablehnen, so müßte die Besonderheit des Seins Gottes in Jesu von seiner Menschheit, von ihrer Endlichkeit

[1] Redepenning, Protest. K.-Z. 1854. S. 200 ff. Vgl. meine Geschichte der Christologie II, 1213 ff.

[2] Sofern nun Gott in Christi Person eine besondere Seinsweise hat, die auch ewig bleibt, so kann dieses auch so gewendet werden, daß seitdem Jesu Menschheit vorhanden ist, Gott in Zeit und Welt, d. h. in Christus selber eine bleibende, besondere Existenz habe. Diese Christologie langt wieder bei der Stufe der altkirchlichen Entwickelung an, die durch Beryll u. A. bezeichnet ist, während Hippolytus und Tertullian schon mit der Weltschöpfung eine besondere bleibende Seinsweise des in Christo seiner Zeit erscheinenden Göttlichen aus Gott hervorgehen lassen, wie jetzt v. Hofmann u. A. Aber da brächte die Welt eine Aenderung in Gott selbst hervor und sein Wesen würde in der Zeit, wenn auch durch seinen Willen sich verändern. Widerspricht eine Verschiedenheit der Seinsweisen dem göttlichen Wesen nicht und soll sie seit einer bestimmten Zeit wirklich stattfinden, so ist es der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens entsprechender, diese Unterschiede ewig zu setzen, wie das auch das N. T. empfiehlt.

abgeleitet werden. Es müßte gesagt werden: das Göttliche, eingehend in die Menschheit, erleide eine Beschränkung und werde durch die περιγραφή seiner Menschheit ein besonderes vom Vater verschiedenes Göttliches (ein Anfang von Theopaschitismus oder Kenotik). Allein es ist begriffswidrig, dasselbe von der Welt her bestimmt und durch sie leidentlich zu setzen,[1] vielmehr bestimmt es die Welt und zwar ihr einwohnend. Redepenning will nicht Gott überhaupt, sondern Christus als Erlöser, als den denken, der Alle seiner göttlichen Natur theilhaft zu machen im Stande und Willens sei. Aber so sehr dieses dem christlichen Bewußtsein und der H. Schrift entspricht, so ist damit doch zugleich zugestanden: einem Menschen für sich, stehe er auch noch so hoch, kann Solches nicht zukommen. Nur wenn Gott persönlich in ihm und unauflöslich mit ihm verbunden war, kann so Hohes von Christus ausgesagt werden, wie besonders deutlich Schenkel erkennt und ausführlich darstellt.[2] Sollte vollends durch die Menschheit eine Theilung in dem göttlichen Wesen gesetzt werden (ἀποκοπή), so würde nicht mehr die göttliche Wesensfülle in Jesu sein, sondern die Gottmenschheit würde nur zu einem rhetorischen Ausdruck für eine wesentlich ebionitische Denkweise herabsinken. — Hierher gehört auch die sogen. anthropocentrische Christologie,[3] welche manche Freunde gefunden, seitdem die Nothwendigkeit einer menschlichen Persönlichkeit Jesu erkannt wurde. Sollte der bildliche Ausdruck Centrum das Hegemonische bezeichnen, so wäre damit Ebionitismus gegeben, den diese Ansicht ablehnt. Da sie zugibt, daß in der menschlichen Person das Göttliche das Bestimmende war, so wäre es richtiger, dieses mit Schleiermacher als das innerste grundlegende Wesen oder „Selbst", mithin als das Centrum zu bezeichnen. Meint man, weil Jesu Menschheit persönlich war, sie als das Innerste oder Centrum bezeichnen zu müssen, so ist dagegen zu erinnern, daß auch sonst die Einzelperson z. B. in Staat oder Kirche aufhören muß, das Centrum sein zu wollen, indem sie in eine höhere, sie bestimmende

[1] An diesem Punkt zeigen die mit dem Sabellianismus verwandten Theorien noch einen Zusammenhang mit theopaschitischen Vorstellungen, den Vorläufern des Sabellianismus.

[2] Schenkel, Christl. Dogm. II, 2. 1859 S. 724–730, eine Stelle, die auf der Schwelle einer immanenten Trinitätslehre steht.

[3] Vgl. Weiß, Sechs Vorlesungen &c.

Realität aufgenommen wird. Die Einzelpersönlichkeit ist vielmehr fähig, ohne dadurch einzubüßen, ein höheres geistiges Princip aufzunehmen und an ihm das beseelende Centrum zu haben. — Beyschlag endlich hat erkannt,[1] daß eine Selbstmittheilung Gottes von ewiger Dauer, wie wir sie in Christus zu setzen haben, auch den Gottesbegriff berühren und modificiren muß. Man müsse in Gottes Wesen eine Selbstunterscheidbarkeit, ja das ewige Princip der Selbstunterscheidung annehmen, wenngleich dasselbe erst in der Zeit oder im Verhältniß zur Welt actuell werde. Es gebe eine ontologische oder Wesenstrinität, nicht bloß eine ökonomische; aber nur in dieser sei jene actuell vorhanden. Die ökonomische selber sei als Wesenstrinität zu denken, indem nämlich Gott als Liebe zur Welt sich von sich unterscheide. Seine Liebe sei Princip der Selbstmittheilung oder Selbsthingabe. Es sei Gottes Wesen, sich zu offenbaren und mitzutheilen. Nicht daß er sich darin verlöre, vielmehr beruhe seine Selbstmittheilung auf unveräußerlicher Selbstbewahrung. Gott als wandelloser, in sich verschlossener (*ἀόρατος*) sei der Vater. Aber als Liebe wolle er auch seine Selbsterschließung, ja Selbstverleugnung. Er wolle von Anfang an sich in einer zweiten Existenzform, in der des Andersseins, nicht wieder als fertige Größe, sondern als werdefähiges Princip, das Inbegriff oder Princip aller Creatur, die Urmenschheit in Gott sei, ein Anderes seiner, reales Ebenbild seiner selbst, das zugleich Urbild der Welt, besonders der Menschheit sei. Gott setze sich als werdefähig, (was also eine Veränderung, Selbstentäußerung enthielte) insofern als Creatur, aber nur um sich mit diesem Andern seiner in freier Weise in eins zu setzen, es durchdringend und heiligend, was auf eine dritte Daseinsform Gottes als heiligen Geistes weise. In Christus sei die zweite Existenzform der Gottheit vollkommen real geworden. Als vollendeter sei Christus Gott wesensgleich *ὁμοούσιος*, aber werde dieses erst durch einen Proceß, und durch ihn oder in ihm gewinne das göttliche Wesen in seiner zweiten Existenzform erst Persönlichkeit. Diese Theorie hat an ihrer Trinität eigentlich nur den Unterschied zwischen dem verborgenen und dem in der Welt in doppelter Weise offenbaren Gott. Nicht im innern göttlichen Wesen, schon abgesehen von der Welt, ist hier eine Trinität, sondern nur durch

[1] Christol. d. N. T. 1866 S. 249 ff. Vgl. oben I, 387.

die Liebe vermittelt wird Gott trinitarisch. Das ökonomische Leben Gottes sucht Beyschlag dabei ontologisch zu denken, aber das mußte, da er nicht vor Allem Gott in seinem ewigen inneren Wesen trinitarisch dachte, Gott wandelbar machen und eine Art Kenotik aus Liebe für den Zweck der Schöpfung herbeiführen. Denn Gott, der Absolute, muß sich, um werdefähig zu sein, in seinem Anderssein zu einer potenziellen Existenz wenigstens auf Zeit herabsetzen. Und da ihm die Welt nicht ein Gott gegenüber Anderes, sondern ein Anderssein Gottes selbst ist, so liegt hierin ein Zug der Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott und der Creatur. An Stelle der Schöpfung träte so eine durch Selbstverleugnung vermittelte Evolution des göttlichen Lebens. Auf diesem Weg kommt es doch zu keiner andern Trinität, als der des Weltprocesses, in welchen aber Gott, wenn auch durch sich selbst, leidentlich verflochten wird. Da die selbstbewußte Liebe in Gott auch nach Beyschlags Ansicht ewig ist, so wird es nicht genügen, in Gott abgesehen von der Welt bloß Verschlossenheit oder Selbstbewahrung anzunehmen, vielmehr schon in sich ist er für sich erschlossen, was auf ewige actuelle Unterschiede in ihm selbst schon abgesehen von der Schöpfung zurückweist.

Aehnlich lehrt Schellings Offenbarungsphilosophie drei geschichtliche Formen, die Gott annehme. Erstens finde in ihm die Tautousie des Sohnes und des Vaters statt, das sei die Wahrheit des Sabellianismus. Zweitens setze Gott sich sein Anderssein als Welt gegenüber, als Heterousion. Diese Heterousie sei die Wahrheit des Arianismus. Aber endlich nach Christi Vollendung beginne die Zeit der Homousie des Vaters und des Sohnes.

Andere Theologen dagegen erkennen zwar an, daß auch abgesehen von der Welt ein Unterschied Gottes von Gott in seinem innern Wesen zu setzen, eine ewige nicht erst successiv actual werdende Trinität zu lehren sei. Aber so, daß sie dem real präexistirenden als Einzel-Ich gedachten Sohn zwar göttliche Wesensfülle zuschreiben, aber ihn ontologisch dem Vater subordinirt und ohne Antheil an der göttlichen Aseität, mithin als abhängig in seiner Existenz vom Willen des Vaters denken. So Thomasius, Kahnis, Geß, Keerl u. A. Indem sie, wie die Arminianer, dem Vater allein Aseität zuschreiben, den Sohn aber ihm subordiniren, wollen sie damit die Möglichkeit begründen, daß der Sohn sich einer Veränderung und

dem Werden unterziehen könne, demgemäß wird er als *τρεπτός* behandelt.[1] Allein wir werden dabei zu beharren haben, was durch Gottes freien Willen gesetzt ist und nicht die Nothwendigkeit des Seins in sich hat, das ist Creatur und nicht Gott. Daher die Mehrzahl der namhaften neueren Theologen[2] dabei bleibt, daß wir mit Christus geeint, nicht bloß mit einem subordinirten Wesen, sondern mit Gott selbst in Gemeinschaft sind.

3. Seien aber beide Seiten, die göttliche und die menschliche vollständig gesetzt oder nicht, so bleibt noch das Hauptproblem die Einigung der Factoren selbst, welche verschieden, je nach den Kategorien ausfallen muß, unter denen die göttliche Seite, der die Initiative zusteht, gedacht werden kann.

Erstens. Die physische Einheit. Die Formel Daubs und Marheineckes ist: „das Göttliche sei die Wahrheit des Menschlichen, das Menschliche sei die Wirklichkeit des Göttlichen". Da ist Einerleiheit beider vorausgesetzt, das Göttliche ist als die Potenz, das Menschliche als Actus gedacht und nur auf das substantielle angeblich göttliche nicht bloß gottempfängliche Wesen des Menschen geachtet, was für sich von Strauß sich noch nicht wesentlich unterscheiden würde. Denn obwohl diesem jeder Mensch gottmenschlichen Wesens ist, sucht doch auch er für Christus eine gradweise höhere Stellung, indem er ihn einen religiösen Genius nennt. Ernster wird der Unterschied Christi von allen Andern allerdings erst, wenn man, während Strauß Jesu nicht einmal Sündlosigkeit zuschreibt, mit Vatke anerkennt, daß Jesu actuelle Sünde nicht zukam. Noch besser leugnen Marheineke und Daub dagegen auch seine zuständliche Sündhaftigkeit. Strauß gibt uns nur eine Erneuerung des alten, hellenischen, d. i. pantheistischen Ebionitismus. Der physische, unethische Charakter dieser Denkweise zeigt sich darin, daß sie um des Wesens oder der Anlage willen alle Menschen gottmenschlich gedacht wissen will, als wäre die actuelle Persönlichkeit des Menschen, sein sittlicher Charakter

[1] Aehnlich wie der Arianismus lehrte. Manche dieser Richtung wollen zwar dabei die Wesensgleichheit des höheren Princips in Christus mit Gott festhalten, aber ohne es zur Erkenntniß davon zu bringen, daß zu diesem die Aseität in letzter Beziehung gehört.

[2] Z. B. K. J. Nitzsch, Twesten, J. Müller, Martensen, Sartorius, Liebner, Lange, Voigt.

nicht wesentlich für die Bestimmung seines Werthes. Aber des Menschen Adel kann nicht in dem allein liegen, was seine Natur ist; er ist ein geschichtliches Wesen. Bemäße sich des Menschen Werth nur nach seinem substantiellen Wesen, so wäre der Thor dem Weisen und der Heilige dem Frevler gleich. Aber auch darin zeigt sich der physische Charakter der Denkweise von Strauß, daß er Gott wie ein Quantum behandelt, das sich an die Individuen vertheilt, so daß Gott seine Fülle nicht soll in ein Individuum ausgießen können, wenn nicht die Andern an geistigem Gehalt verkürzt werden sollen. Er will, daß vielmehr die Individuen zusammen sich ergänzen zur sittlichen Vollkommenheit, oder vielmehr zur ästhetischen Schönheit der Welt, woraus sich, wenn die nothwendige Ergänzungsbedürftigkeit auch auf die Gesinnung und nicht bloß auf das Werk zubeziehen ist, ergeben würde, daß sittliche Vollkommenheit überhaupt den Begriff der menschlichen Persönlichkeit übersteige.

Zweitens. Die logische Unio wäre da, wo das Menschliche und Göttliche eins werden im Wissen, indem die göttliche Natur ihrer selbst bewußt wird in der menschlichen Form und sich so als menschlich weiß, die menschliche als göttlich. Aber da ist die Frage, ob damit eine Einerleiheit beider gemeint sei, oder nur eine Einheit unterschiedener? Sind sie verschieden, so muß das Bewußtsein, das beide umfaßt, auch diese Verschiedenheit abspiegeln, womit wir noch nicht lernen, wie sie sich einigen. Sind sie nicht verschieden, so setzte das Einerleiheit des Wesens voraus, und das wäre wieder die vorige Ansicht nur in logischer Wendung.[1] Das Göttliche und das Menschliche sind aber nicht unmittelbar eins, wie schon die Schöpfungslehre zeigt. Höher stehen

drittens die Theorien, die, indem sie einen Unterschied des göttlichen und menschlichen Wesens statt der Einerleiheit voraussetzen, nun eine ethische Unio suchen. Es kann aber, wie wir wissen, das Ethische entweder einseitig unter dem Typus der Gerechtigkeit, die die Unterschiede hütet, also der Selbstbehauptung oder der Be-

[1] Hierher gehört die Christologie Hegels, sofern er in Christus den Menschen sieht, der zuerst sein Wesen als göttlich erkannte und in welchem Gott innerhalb der Menschheit zuerst sich selber weiß. — Auch Biedermann könnte hier seinen Platz beanspruchen; wir widmen aber seinem achtungswerthen Versuch unten eine besondere Erörterung.

wahrung der Unterschiede gedacht werden, oder ebenso einseitig unter dem Typus der Selbstmittheilung, wenn nicht ein beides einigender Weg gefunden wird. Was das Erste betrifft, so unterscheidet sich nach Günther Gott von dem Menschen, daher auch Christi göttliche Natur von seiner Menschheit, wie der Herr und Gesetzgeber von dem Verpflichteten, ohne eine Wesensbeziehung zwischen beiden. Statt der absoluten Selbstmittheilung der Liebe Gottes, der im Mittheilen sich nicht verliert, wird es da nur zu Relationen oder Beziehungen zwischen beiden Naturen, aber nicht zu einer wirklichen Einheit der Person kommen. Für Günther ist Christus nur „ein Vereinwesen" von zwei Personen, der göttlichen und menschlichen, die im beiderseitigen Willen und Selbstbewußtsein zusammentreffen. Sie schließen einander ein, indem der Logos sich als den Herrn dieses Menschen weiß und dieser Mensch den Logos als seinen Herrn. Aber da bleibt es bei einem nur äußerlichen Verhältniß zwischen beiden, wie es der Stufe des Gesetzes oder des Rechtes eignet; da kommt es nicht zu einer Selbstmittheilung an die Menschheit, daher wir diese nestorianisirende Christologie die juridische nennen können. Mag daher immerhin für die Zeit des Werdens der Unterschied der menschlichen Seite von der göttlichen noch stark hervortreten, ja die Möglichkeit eines theilweisen Außereinander erst noch zu überwinden sein, so muß doch dieser Proceß die vollkommene Einigung, die absolute Gottmenschheit zum Ziele haben, und dieser Proceß muß von Anfang an von der grundlegenden That der Selbstmittheilung Gottes an die menschliche Natur ausgehen. Auch darf endlich der Proceß der Ineinsbildung nicht einseitig als Werk der Menschheit Jesu, oder als Lohn für ihre Tugend angesehen werden. Das wäre falscher Ethicismus. Die Unio ist vielmehr auf jeder Stufe auch als göttliche That zu betrachten, welche die jedesmal erschlossene Empfänglichkeit der menschlichen Natur Jesu durch die Selbstmittheilung des Logos sättigt.

Wenn die juridische Unio zu früheren Standpunkten zurücksieht, weil sie keine reale Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit kennt, und so beide im Außereinander stehen läßt, so will dagegen die moderne Kenotik die andere Seite des ethischen Wesens, die Selbstmittheilung oder Hingabe Gottes an die Menschheit um so kräftiger geltend machen.

Ihr schließen sich in mannigfachen Abwandelungen eine Reihe namhafter Theologen[1] an. Die einfachste Form der Kenotik, die auch am geeignetsten scheint, den alten Dualismus, mit welchem gewöhnlich die Zwei-Naturen-Lehre behaftet war, zu überwinden und eine wirkliche Lebenseinheit in Christi Person zu erreichen, lehrt: der Logos sei werdefähig und verwandelbar nach seinem Wesen und sei dadurch vom Vater, der allein Aseität habe, unterschieden; derselbe sei in die menschliche Form eingegangen, sei selber der in Knechtsgestalt erscheinende Menschensohn geworden.[2] Er habe durch Entäußerung seines Selbst sich in die Existenzform gebracht, von der aus er ganz nach den Gesetzen menschlicher Entwicklung lebte, bis diese an ihrem Ziele anlangend ihn wieder zu seiner Urgestalt zurückführte. Das wäre die Theorie der Selbstverwandlung des Logos in einen Menschen;[3] es läge da eine solche Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen zu Grunde, daß Gott der vollkommene Mensch und wenigstens in Christus der Mensch der werdende Gott, der Unterschied also nur ein quantitativer sei. Für eine menschliche Seele, überhaupt für eine wirkliche Menschheit, die mehr ist als bloße Erscheinungsform der Gottheit selbst, bliebe da keine Stelle. Diese Christologie kommt also nicht hinaus über eine Theophanie in menschlicher Gestalt. Um dann doch als Menschheit in Christus nicht bloß ein Hinzugekommenes, die menschliche Form mit den Entwicklungsgesetzen menschlicher Natur anzusehen, denen der Logos sich unterzogen habe, wird von Einigen gesagt: der Logos ist an ihm selbst, weil Urbild der Menschheit, die ewige Menschheit in Gott zu nennen, (was auch Apollinaris wollte) die nach vorangegangener Selbstentäußerung nun in Form des Werdens hervortrat.[4] Diese theophanische

[1] Z. B. Liebner u. s. Schüler Hasse, Thomasius, Geß, Ebrard, Kahnis, König, v. Hofmann, Luthardt, Delitzsch, Besser, Gaupp, Schmieder, Steinmeyer, Hahn d. J., Oehler, Plitt, Wörner, Bushnell, Godet, Edm. de Pressensé u. a. Exegeten: Meyer, Weiß (Phil. 2), Riehm (Hebr. 2, 4. 10). Vgl. meine Abhandl. über die Unveränderlichkeit Gottes Jahrbb. für deutsche Theol. I, 377 ff. und Rothe, Dogm. II, § 22 f. S. 149 ff. 154 ff.; Hahn, Dogm. II, 187—189; Schenkel, Dogm. II, 2. S. 693 ff.

[2] So Ebrard, Dogm. II.

[3] Vgl. oben S. 319 f.

[4] So Plitt und Geß. Auch Liebner und Thomasius hatten anfangs keine menschliche Seele Jesu gelehrt. Geß will von Apollinaris sich unterscheiden. Allerdings vertrat nach diesem der Logos die menschliche Seele nicht so, daß er

Form ist, wenn auch in verbesserter Gestalt, apollinaristisch. Das wirkliche, substantiell Menschliche, von unserem Geschlecht Angenommene wäre da neben den menschlichen Entwicklungsgesetzen nur der Leib, mit dem sich der entäußerte Logos bekleidete. Da war allerdings nicht mehr nöthig zu fragen, wie denn zwei als Personen gedachte Einheiten Eine Person werden können. Bei einer bloßen Theophanie ist als Inneres in Christo allein der Logos vorausgesetzt. Nachdem aber darauf aufmerksam gemacht worden war,[1] daß bei Apollinarismus keine wirkliche Menschheit herauskomme, sondern daß, wenn das Werden des entäußerten Logos sein Ziel erreicht, dann nothwendig ein Rückgang des zu sich selbst hergestellten Logos in die Gottheit anzunehmen, die Menschwerdung also zurückzunehmen wäre (weil sie angeblich neben dem Leib nur in der Gestalt der Selbstentäußerung des Logos bestehen soll); ferner darauf, daß uns so Christus wesensfremd, weil ohne menschliche Seele wäre: so haben sich später Thomasius und Liebner entschlossen, unter Beibehaltung der Kenose des Logos auch eine menschliche Seele Christi anzunehmen, eben damit aber auch auf den Gewinn ihrer kenotischen Theorie zu verzichten, auf den sie es bei derselben abgesehen hatten, nämlich den Vortheil, auf die scheinbar leichteste Weise eine wirkliche gottmenschliche Lebenseinheit zu gewinnen und der Schwierigkeit zu entgehen, eine persönliche menschliche Seele in Einheit mit der göttlichen Hypostase zu denken. Andre dagegen, wie Geß und Plitt, beharren folgerichtiger wesentlich auf dem Standpunkt des Apollinarismus und der Theophanie. — Die Theorie von Thomasius und Liebner gestaltete sich nun nach Annahme einer menschlichen Seele folgendermaßen. Der Logos habe sich kraft allmächtiger Liebe selbst entleert bis zu dem Punkte der Niedrigkeit, der sich mit den Anfängen eines Menschenembryo decken könne, und sei fortan nicht mehr außer dem Menschen gewesen.[2] Aber in dem Maße, als dieser sich entwickelte, und parallel mit ihm habe auf Anregen des heiligen Geistes auch der Logos sich wieder zur

selber wandelbar würde, aber das wird nur einen Unterschied zu Gunsten des Apollinaris ausmachen.

[1] Reuters Repp. 1846 meine Rec. von Thomasius. Vgl. auch meine Abhandl. über die Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856 S. 378 ff.

[2] Da wird für die Unio eine Exaequatio verlangt, welche die F. C. verwirft.

Actualität erhoben, bis er zu sich selbst hergestellt war. Der heilige Geist wird beigezogen, weil, wenn von dem Logos selbst der Impuls zu seiner Selbstherstellung ausginge, seine Selbsterniedrigung keine vollständige wäre und der Logos vielmehr immer noch über sich selber als depotenzirtem stehen müßte.

Aber so stände in Christus die Menschheit und der erniedrigte Logos sich gegenüber mit paralleler Entwicklung; und da Parallelen bekanntlich sich nie treffen, so ist mit dieser Theorie für die Einheit der Person gar nichts geleistet und jene Selbstentäußerung des Logos erscheint sonach als eine müßige wie gewaltsame Zuthat, welche nur den trinitarischen Gottesbegriff zu stören geeignet ist. Wenn ein Glied der Trinität für die Zeit des Werdens Christi sich zur bloßen Potenz herabsetzt, also auch seine erhaltende und regierende Thätigkeit unterbricht, so wird der Logos nicht nur veränderlich, sondern auch für die Trinität entbehrlich und behält in ihr eine nur zufällige Stellung, was alles zu einem Subordinatianismus führt. Andre daher wie Besser sagen: Der Act der Selbstkenosis sei nicht als ein einmaliger, sondern als fortgehend zu denken, so daß immer ein nicht entleerter, sondern activer, sich entleerender neben dem entleerten und zur Potenz werdenden Logos stünde. Aber wenn das nicht ein sich selbst aufhebender Gedanke ist, so hätten wir damit einen doppelten Logos und wenigstens mit dem actuellen Göttlichen wäre die Menschheit nicht geeint, sondern höchstens mit dem entleerten. An dieser Auskunft hat auch Thomasius sich zu betheiligen gesucht, indem er auch nach der Kenosis noch von einem „Logos über der Linie" der gottmenschlichen Entwickelung redete. Aber damit hat sich dann nur für den Logos wiederholt, was in Beziehung auf die Menschheit in der Reformationszeit den Schwaben begegnete. Denn wie diese statt der Einheit, die sie suchten, zu einer doppelten Menschheit kamen,[1] so erhielten wir hier einen doppelten Logos, einen entäußerten in der Menschheit und einen nicht entäußerten über der Linie; die Formel totus Logos in carne wäre dabei in bedenklicherer Weise aufgegeben als da, wo angenommen wird, daß er nicht von Anfang totaliter in carne, aber auch nicht in die Zweiheit eines entäußerten und

[1] Dieser doppelten Menschheit nimmt sich neuerdings wieder Gen.-Sup. Brömel von Lauenburg an in s. Sendschreiben gegen Thomasius 1857.

nichtentäußerten getheilt sei. Um nun dem Einwand zu begegnen, daß seine Theorie statt der Lebenseinheit der Person Christi zu dienen auch die Einheit des Logos selber aufhebe, hat später Thomasius seine Ansicht dahin restringirt: Der Logos habe nur die relativen, d. h. auf die Welt bezüglichen göttlichen Eigenschaften für den Stand der Erniedrigung aufgegeben, so die Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. Allein mit Recht ist ihm entgegnet,[1] daß die Allwissenheit ihm nicht gestatte auf halbem Wege stehen zu bleiben; denn sie ist Wissen auch von Gott und der Welt. Hätte der Logos nun auch das Wissen von Gott aufgegeben, so wäre eine nicht bloß relative, sondern innergöttliche Eigenschaft aufgegeben und der Gottesbegriff verletzt, hätte er aber sein absolutes Wissen behalten, so wäre die Selbstkenosis und ihr Zweck aufgegeben, wonach die göttliche Seite sich so weit entleeren soll, bis sie über die menschliche nicht mehr hinausragt, sich vielmehr mit ihr vollkommen decken kann. Denn die menschliche Seele kann nicht von Anfang an vollkommene Gotteserkenntniß haben. Auch ist eine Entäußerung des Wissens durch den Willen in sich undenkbar. Denn indem ich ein Wissen, das ich habe, vergessen will, habe ich es wieder gedacht. Ebenso ist aber auch undenkbar, daß die actuale Liebe aus Liebe sich aufgiebt. Ueberhaupt aber ist die Meinung, der Logos könne sich in Schlaf begeben, gegen die Lehre der allgemeinen Kirche von dem *ἀναλλοιώτως* und *ἀτρέπτως*. Es ist irrig, wenn Thomasius meint, diese Theorie sei neu, vielmehr ist sie schon von den Valentinianern und einem Theil der Apollinaristen, in der Reformationszeit von den Anabaptisten vorgetragen aber stets abgewiesen worden, in besonders starker Weise von der F. C.[2] Sie liegt auch nicht in der „geraden Linie"

[1] Geß, Lehre von der Person Christi 1856 S. 312. Philippi IV, 363.

[2] S. 612. Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi Matth. 28, 18: „mihi data est omnis potestas in coelo et terra" horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione in coelos restituta fuerit omnis potestas — perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum Divinitatem deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba Testamenti Christi — pervertuntur, verum etiam dudum damnatae Arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi Divinitas negetur, et Christus totus — amittatur, nisi huic impiae doctrinae ex solidis verbi dei et fidei nostrae fundamentis constanter contradicatur. Vgl. 773, 49.

der lutherischen Entwickelung, da sie nicht die Lebenseinheit der Person neben der wahren Menschheit erreicht. Denn wenn auch der Logos sich so verringern könnte, daß er die Menschheit Jesu nicht mehr überragte, so hätten wir damit, wie gesagt, nur zwei gleiche Größen und zwei parallel neben einander hergehende Entwickelungsreihen, aber das wirkliche Band der Einheit wäre erst noch zu suchen. Der ganze Apparat der angeblichen Selbstkenose des Logos ist also unfruchtbar. Dieses Band wird vielmehr zunächst in dem Logos als sich mittheilendem, also die Menschheit überragendem zu suchen sein, während Thomasius gerade das als vermeintliches Hinderniß der Unio mühsam zu beseitigen sucht, was allein im Stande ist für eine lebendige Einigung eines Mittheilenden und Empfänglichen den Ausgangspunkt zu bilden. Daher ziehen sich immer Mehrere von diesem Abweg zurück,[1] der um für jeden Lebensmoment Christi nicht sowohl die vollständige Lebenseinheit, als vielmehr die absolute sich ausgleichende Deckung des Göttlichen und Menschlichen zu gewinnen, selbst dem Gottesbegriff die gewaltsamsten Opfer ansinnt, Gott als Sohn zu einem τρεπτόν macht und vergißt, daß Zweck der Menschwerdung nicht eine stets fertige vollständige Lebenseinheit sein kann, vielmehr die Selbstmittheilung Gottes als Logos an die Menschheit. Diese richtet sich selbstverständlich nach dem Maße der jedesmaligen

[1] Z. B. Kahnis, Lutherische Dogmatik II, 82 die Einwendungen gegen die Ablegung göttlicher Eigenschaften anerkennend meint, der Logos habe diese behalten aber der Begriff der Endlichkeit habe eine Elasticität, der Logos könne seine unendliche Persönlichkeit auch zusammenziehen, verendlichen und als verendlichtes Ich sei er in Jesu. Darauf dient zur Antwort: entweder ist dieses Ich in gleichem Sinne Person, wie die Menschheit, um vollständig zu sein, Person sein muß; aber dann haben wir zwei Iche, oder ist das göttliche Ich Vertretung des menschlichen, was wieder zum Apollinarismus neigte. Außerdem, wenn Kahnis für die Einheit der Person sich nicht damit befriedigen will, daß das verendlichte göttliche Ich in der Stätte des Menschen Jesu sei (Unio localis), so hat er anzugeben, wie die Gesammtheit göttlicher Eigenschaften, in deren Besitz oder auch Gebrauch der Logos bleiben soll, zu der Einheit mit einem werdenden Menschen stimme. II, 597 ff. Aehnliches ist von Zezschwitz Zur Apologie des Christenthums, S. 335 zu sagen. Sagte man endlich (Keerl, Nösgen) der Logos habe nur seine δόξα aufgegeben, seine göttliche Actualität behauptet, so wäre das eigentliche Problem noch nicht angerührt. Ist eine Christologie möglich ohne Aufgeben der göttlichen Eigenschaften oder der Persönlichkeit, so wird auch das Aufgeben der δόξα des Logos nicht erforderlich sein, die Johannes 17 nicht gelehrt ist; wäre es nöthig, so wäre noch weit mehr das, was die gewöhnliche Kenotik will, erforderlich.

Empfänglichkeit der letzteren, verlangt aber für den ganzen Proceß, daß der Logos als mittheilender mehr habe als die empfangende Menschheit in ihrem Werden. Erst das Resultat dieses Processes wird die absolut vollendete Gottmenschheit sein können.

Es ist wohl nicht zu verwundern, wenn aus dem sich immer mehr verwirrenden Dickicht spinöser Hypothesen einer mit der achtzehnhundertjährigen Christologie der Kirche im Widerspruch befindlichen Kenotik sich Manche heraussehnen, und das Weite zu gewinnen suchen durch den Rückgang auf einfachere Lineamente des Dogma, sei es auf dem Boden des Gefühls oder des Wissens oder des Willens. — Der berechtigte Gegensatz Jakobi's und Schleiermacher's gegen einen die Religion neben dem begrifflichen Denken verkümmernden Intellectualismus ist nicht ohne Wirkung geblieben, wozu der Fall der großen speculativen Systeme aus dem Anfang des Jahrhunderts nicht wenig beitrug. So ist es gekommen, daß Vielen alles Erkennen der göttlichen Dinge, als unmöglich erschien, ja daß die Fahne des Agnoetismus (wenn nicht gar einer doppelten Wahrheit) mit einem gewissen Stolz, zugleich aber mit dem Anspruch für Demuth zu gelten erhoben wurde. So nicht bloß in England, wo diese Richtung schon lange verbreitet war,[1] sondern auch in Deutschland.[2] Wenn nun aber der „Metaphysik", sei es überhaupt, sei es wenigstens in der Theologie der Krieg erklärt wurde,[3] so blieb für das Erkennen nur noch das Gebiet des Empirischen übrig, wenn auch, da sich Kant nicht vergessen ließ, solches empirische Erkennen sich nur auf ein Wissen von unsern Vorstellungen beschränkte, also subjectivistisch genug ausfiel. Das Empirische selber kann materialistisch oder ideal gedacht werden; die deutsche Wissenschaft strebt immer wieder dem Idealen zu. Allein wenn nun ein Wissen von einer objectiven idealen oder göttlichen Welt geleugnet bleibt,[4] so reducirt sich, was von Wissen übrig bleibt, auf Erforschung

[1] Man denke an den rücksichtslos vorgehenden Schüler des Sir W. Hamilton, Dr. Mansell (The Limits of religious Thought, vgl. meine Abhandlung über ihn in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1861 S. 320 ff.), aber auch an Stuart Mill und an Herbert Spencer's Unknowable.

[2] Dahin gehört z. B. Lange (in seinem Werk über den Materialismus Bd. 2), Lipsius, H. Schultz, Herrmann u. m. A.

[3] Vornehmlich auch um die Christologie aus dem trinitarischen Zusammenhange, sowie aus der Beziehung auf das Weltganze zu lösen.

[4] Wie z. B. von Lipsius geschieht.

und Beschreibung gewisser psychologischer Thatsachen, die ohne in sich Wahres zu enthalten, bloße in uns aufsteigende Phantasmagorien sein könnten. — Um daher nicht alle objective Wahrheit im Abgrund des Nichtswissens verschwinden zu lassen, oder dem mittelalterlichen Gegensatz einer doppelten Wahrheit anheim zu fallen, machen Andere wieder den ernsteren Versuch, einen festen Standpunkt für das Wissen zu gewinnen, sei es, daß von der Sicherheit und inneren Objectivität des christlichen Geistes ausgegangen, dabei aber zu vermeiden versucht wird, was an der speculativen Methode zu Anfang dieses Jahrhunderts tadelnswerth war;[1] sei es so, daß Neokantisch auf die Empirie des sittlichen Bewußtseins ein Wissen gebaut, auch eine Art Gotteslehre aus dieser Empirie abzuleiten versucht wird.[2]

Bei Biedermann und Ritschl wird noch etwas zu verweilen sein;[3] und zwar um so mehr, als beide auch auf die neueren von Strauß und Baur ausgegangenen kritischen Bewegungen, das Leben Jesu betreffend, Rücksicht nehmen und ihre dogmatischen Sätze über Christologie auf das einrichten, was sie als historisch haltbar ansehen, damit ein Einklang zwischen dem Empirischen oder geschichtlich Nachweisbaren und zwischen dem Bild von Christo, das der Glaube in sich schließt, sich herausstelle. Zuerst suchen wir das Charakteristische der Christologie Biedermanns auf.

Die Idee der Menschwerdung Gottes war durch die Philosophie von Schelling und Hegel im dritten und vierten Decennium des Jahrhunderts zur Anerkennung gebracht. Das pflegte so ausgedrückt zu werden: es sei der Idee (oder der Gottheit) wesentlich, in die Endlichkeit einzugehen, sich in sie als ihr Anderssein zu versenken, aber um aus ihr ebenso ewig sich wieder zu erheben und zu sich selbst herzustellen, was sich dadurch vollziehe, daß der endliche Geist zu sich selbst kommend sich in seinem absoluten Wesen oder in seiner wesentlichen Einheit mit Gott bewußt ergreife und sich so als gottmenschlich wisse. Die Gottheit, sofern sie diesem allgemeinen und fortgehenden Proceß sich unterwirft und das Loos der Endlichkeit über-

[1] Der achtungswertheste Vertreter dieser ersteren Richtung ist Biedermann.

[2] So A. Ritschl.

[3] Nicht bei Lipsius, der in allen christologischen Hauptformeln buchstäblich sich auf Biedermann trotz des Hiatus ihrer Standpunkte beruft.

nimmt, aber um ewig sich als Geist und als absolutes Wissen zu setzen, wird dann wohl auch der ideale Christus genannt. Aber bei solcher Auffassung der Menschwerdung war offenbar die historische Bedeutung des Stifters der christlichen Religion verflüchtigt, seine geschichtliche Persönlichkeit wurde da zu etwas Nebensächlichem, Zufälligem, ähnlich etwa wie Jesus für die Kant'sche Idee der gottwohlgefälligen Menschheit; es blieb damit für die geschichtliche Erscheinung höchstens die Bedeutung, ein Symbol jener allgemeinen, ewigen Idee zu sein, die allein als die wirksame, handelnde Macht in der Geschichte — keineswegs bloß in den Grenzen der Christenheit — gedacht ward.

Wurde nun aber so die Christologie in den allgemeinen, idealen Christus verflüchtigt, so war dagegen hiemit für die christliche Theologie die Nothwendigkeit gegeben, die geschichtliche Persönlichkeit Jesu zu betonen und das Losungswort wurde auf einige Decennien: Der „historische Christus" im Gegensatz zu dem „idealen" oder vielmehr zu dem Christus des Idealismus.[1] Dem war auch die ganze Strömung des Zeitgeistes günstig, seit derselbe sich von dem Idealismus, ja von aller speculativen Philosophie abzuwenden und sein Vertrauen einzig auf Empirie und empirische Forschung zu setzen anfing. Diese Richtung hat für das Leben Jesu und die historisch-kritische Erforschung seiner Quellen eine Literatur von einem Umfang und Reichthum geschaffen, wie sie in der Geschichte der christlichen Kirche zum erstenmal auftrat. Der Natur der Sache nach mußte bei diesen Forschungen die menschliche Seite Christi in den Vordergrund treten, die Person Jesu und ihre geschichtliche Wirksamkeit.[2]

[1] In Erinnerung an die universale Bedeutung, welche die Kirche Christo zuschreibt, aber auch in noch spürbarem Zusammenhang mit obiger Gedankenreihe des die Geschichte als solche entwerthenden und an ihre Stelle die Idee setzenden Idealismus wurde von Einigen eine Anknüpfung an den historischen Christus so gesucht, daß dieser an ihm selbst als die Gattung oder die Menschheit, nicht als ein Einzelner zu denken versucht wurde, analog jenen schillernden, unklaren Vorstellungen, die früher über Adam als Gattungseinheit oder Menschheit aufgestellt waren (s. o. S. 47. 56. 155). Dahin gehört z. B. nach Marheinecke Göschel; auch Philippi suchte sich hieran soweit zu betheiligen, um dem Gehorsam Christi eine stellvertretende Bedeutung für die Gattung zu geben, und gab der Anhypostasie der Menschheit Christi den Sinn, daß er kein Einzelner, sondern die Menschheit gewesen sei. Doch hat er später das nicht wiederholt.

[2] Wobei nur zu häufig der Unterschied der Auffassung Christi κατὰ σάρκα

Das Ueberhandnehmen dieser empirischen, historischen Richtung hatte zur Folge, daß auch der Idealismus sich ihr nicht ganz entziehen konnte. Die allerdings immer spärlicheren Reste desselben verwarfen nun selber als ungenügend die Formel von dem „idealen Christus"; sie näherten sich dem „historischen Christus" dadurch, daß sie innerhalb jenes die Menschheit umfassenden Processes für den historischen Jesus von Nazareth eine einzigartige Stellung suchten. So Biedermann. Jesus sei nicht bloß der erste zur bewußten Einheit mit Gott gelangte Mensch, er sei auch durch seine Person, sein Selbstbewußtsein, das er lehrend auf die Menschen übertrug, oder auch durch sein Vorbild, Anfänger und Stifter der neuen mit Gott sich in Einheit wissenden Gemeinde geworden. Die Formel, welche diese Bedeutung des historischen Christus, „die historisch primitive Verwirklichung der Einigung Gottes mit der Menschheit in Jesu" ausdrücken soll, wurde nun: das christliche Princip oder der Realgrund der christlichen Religion, d. h. die Einigung göttlichen und menschlichen Wesens zur Wirklichkeit persönlichen Menschenlebens sei in die Geschichte eingetreten mit Jesu, genauer mit seinem Bewußtsein von der Gotteskindschaft, oder von der „Vaterschaft Gottes".[1] Das Verhältniß der historischen Person Jesu zur Wirksamkeit des mit ihr in die Geschichte eingetretenen und geschichtlich von ihr ausgehenden christlichen Princips und damit die Bedeutung Jesu für das gesammte Christenthum sei kein nur äußerliches und accidentielles, sondern ein innerliches und bleibendes. Denn jenes Princip habe nicht bloß in einer von Jesu neu vorgetragenen Lehre bestanden, und Jesu Person habe nicht bloß mittelbar den Anstoß zum Hervortreten desselben gegeben. Vielmehr Jesu persönliches religiöses Leben sei die erste Selbstverwirklichung jenes Princips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen und diese Thatsache sei der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte. Jesus sei als die historische Offenbarung des Erlösungsprincips der historische Erlöser. Daher sei die Person Jesu zugleich für alle Zeit das welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips, weshalb ihr in der Dogmatik

und κατὰ πνεῦμα vergessen wird. Vgl. mein Sendschreiben an Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Martensen Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, besonders S. 575 ff. 609 ff.

[1] Biedermann, Christl. Dogmatik § 788—844, besonders § 800.

der bleibende Platz in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zukomme, indem die Darstellung des geschichtlichen Evangeliums von Jesu Christo das fundamentale Vehikel aller christlichen Heilsverkündigung sei.[1] — Biedermann will auch nicht einem Intellectualismus gehuldigt wissen, so hoch er im Gegensatz gegen bloße Gefühlstheorien und gegen bloßen Empirismus das wahre und gewisse, d. h. dem innersten Selbstbewußtsein entstammende und mit dem Geiste Gottes sich einigende Wissen stellt. Er will der Phantasie, der Vorstellung, ja dem Gemüth ihr Recht in der Religion wahren. Aber freilich andererseits sagt auch er: nicht Jesus Christus sei das Princip des Christenthums zu nennen, sondern das neue, religiöse Princip der Gotteskindschaft oder Gottessohnschaft. Dieses neue Princip habe sich allerdings nur als neues persönliches Selbstbewußtsein offenbaren können. Daher komme es, daß in der Gemeinde der Gläubigen das Bewußtsein über das in der Persönlichkeit Jesu für sie neu Aufgeschlossene sich in der Form von Aussagen über diese Person selbst ausdrücken mußte, als wäre diese individuelle, endlich historische Persönlichkeit mit dem Princip des Christenthums identisch. Die Identification des christlichen Princips mit der Person Jesu Christi sei aber, wie die Geschichte des Dogma zeige, der Grundwiderspruch, an dem jede Lösung des christologischen Problems scheitern müsse.[2]

Diese Theorie will die Gotteskindschaft oder Gottessohnschaft Jesu zeitlich vor allen andern Menschen zugestehen; aber das Princip derselben, worin das Wesen des Christenthums enthalten ist, sucht in Allen dieselbe Verwirklichung. Dasselbe sei zwar vor allem als religiöses Princip aufzufassen, nicht bloß als eine metaphysische Wahrheit, betreffend das begriffliche kosmische Verhältniß des Absoluten und des Endlichen oder das anthropologische Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen. Aber doch sei dieses religiöse Princip auch metaphysischer Art, und diese metaphysische Betrachtung sei erforderlich, um den Inhalt der christologischen Idee dadurch adäquat zu fassen und zum Ausdruck zu bringen.[3]

Das menschliche Geistesleben sei an sich schon ein gottmenschliches;

[1] Biedermann, Christl. Dogmatik §§ 815. 816.
[2] Ebendas. § 817, vgl. §§ 790. 602 ff.
[3] § 793.

aber erst in dem menschlich persönlichen Selbstbewußtsein von der Absolutheit des Geistes, in dem absoluten religiösen Selbstbewußtsein trete das Princip der Gottmenschheit, das an sich dem Menschen als endlichem Geiste immanent ist, in die Wirklichkeit des Menschheitslebens.[1] Diese Wirklichkeit des absoluten religiösen Selbstbewußtseins oder der Gotteskindschaft ist nun zwar nicht das Werk Jesu Christi, nicht er, sondern das christliche Princip ist das Erlösende; aber auch die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche ist ihm nicht die Erlöserin, noch die durch sich wirksame Trägerin des Erlösungsprincips, sondern er verlangt für das Zustandekommen der wirklichen Gotteskindschaft die Wirksamkeit des absoluten Geistes, d. h. Gottes als Vaters und eine unmittelbare Einigung mit ihm im Bewußtsein, Gefühl und Willen.[2]

Biedermann hat also im engen Zusammenhang mit der speculativen Philosophie, vornehmlich Hegels aber auch Schellings, die Christologie dadurch befriedigender für das christliche Bewußtsein zu gestalten versucht, daß er das christliche Princip der Gotteskindschaft oder Gottmenschheit als Lebensmacht in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu auftretend denkt und in ihr die Thatoffenbarung des von seiner individuellen Person allerdings unabhängigen Erlösungsprincips für die natürliche Menschheit, des göttlichen Liebewillens oder der göttlichen Vaterschaft sieht.[3]

[1] Biedermann, Christl. Dogmatik §§ 797. 798. 802. Die erst an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen in dem endlichen Geist genügt Biedermann mit Recht noch nicht; mit ihr haben wir nur erst natürliche Menschheit, die mit ihrer religiösen Bestimmung in einen naturnothwendigen Zwiespalt (s. o S. 74) gerathe, und aus welchem sie durch sich selbst nicht heraus könne. Da könne nur die Wirkungskraft des christlichen Princips helfen, welches damit Erlösungsprincip werde.

[2] Anm. § 800: Im absoluten religiösen Selbstbewußtsein ist der absolute Geist der erzeugende Grund eines sein absolutes Geisteswesen außer ihm in der Creatur verwirklichenden Geisteslebens; der Mensch dagegen findet in demselben den Grund seines eigenen Wesens und Lebens in der Selbstaufschließung Gottes für ihn (d. i. der Kindschaft, vgl. §§ 803—805).

[3] Die Unterscheidung des „christlichen Princips" von dem historischen Christus und die Bezeichnung dieses Princips als der Gotteskindschaft oder des Bewußtseins von Gottes Vaterschaft haben sich manche Neuere angeeignet, z. B. Lipsius, Lehrb. der evang.-protest. Dogmatik A. 1. 1876. A. 2. 1879. § 552 f. §§ 620—655 und meine Anzeige desselben Jahrbücher für deutsche Theologie 1877 S. 177 f. Ferner Hermann Schultz, Die christol. Aufgabe d. protest. Dogm. in d. Gegenwart, Jahrbb.

Endlich ist auch noch die Christologie Ritschl's zu besprechen.[1] Er will sie von dem speculativen Standpunkt oder der Metaphysik möglichst rein halten, indem vielmehr für ihn die Welt des Willens die Hauptsache ist, die Erkenntniß etwas Untergeordnetes, daher er zu den Neokantianern gezählt zu werden pflegt. Das Eigenthümliche seiner Christologie nun besteht darin, daß er, um eine höhere Würdigung von Christi Person dem Gemeinbewußtsein der Gegenwart wieder zu empfehlen oder zugänglich zu machen, alles Dasjenige von der hergebrachten Christologie abschneidet, was entweder mit den Naturwissenschaften oder mit Gesetzen der Geschichtschreibung oder mit der historischen Kritik der Gegenwart in Kollision bringen könnte. Daher wird nach rückwärts nicht bloß die Präexistenz Christi bestritten, sondern auch die sog. Vorgeschichte der Kritik überlassen, ja nicht einmal eine dogmatische Aussage über die Entstehung der Person Christi oder ihre eigenthümliche, ursprüngliche Beschaffenheit gewagt. Wir hätten daran, meint er, doch nur die Anlage; das sei aber bloße Möglichkeit: die Anlage erkläre noch nicht die Wirklichkeit des christlichen Lebens. Das mag dann genügen, wenn Jeder was er wird, lediglich durch sich — etwa unter Einrechnung äußerer, geschichtlicher Einwirkungen wird. — Nach vorwärts aber verzichtet er auf die ganze christologische Eschatologie, Christi Wiederkunft, auf die Lehre von seinem persönlichen Weltrichteramt. Seine positive Bedeutung sei nicht aus seiner Person, sondern umgekehrt seine Person aus seinem Werke zu erkennen, das unter den ethischen Gesichtspunkt des Berufes zu stellen sei, den er ergriffen und der durch den Erfolg als der ihm zukommende beglaubigt sei.[2] Dieser Beruf hat nach R. zu seinem Inhalte die Gründung oder Stiftung der Gemeinde oder des Reiches Gottes, d. h. der Vereinigung der Menschen zur Ueber-

für deutsche Theol. 1874, 1, und meine Erwiderung ebend. 1874, 4. (Selbständiger: Lang, Versuch einer christl. Dogmatik § 35. A. 2 und Pfleiderer, Religionsphilosophie 1878 S. 683 f.). Eine besondere Darstellung der Christologie von Lipsius ist nach Obigem hier entbehrlich. Zwar von Biedermann unterscheidet sich Lipsius durch die Erneuerung des ästhetischen Rationalismus von Fries-Jacobi. Aber wissenschaftlich betrachtet gewährt Lipsius eine weit weniger klare und selbständige Position als Biedermann. Aehnlich verhält es sich mit H. Schultz.

[1] Für das Folgende kommen besonders in Betracht in der Christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung III, Cap. IV u. VI S. 170 ff. 339—410.

[2] Ritschl übersieht, daß nicht bloß das Werk, auch die Selbstdarstellung Christum offenbart.

windung und Beherrschung der Welt, also zur Freiheit, und zur Gemeinschaft der Liebe unter einander. Aus der Betrachtung seines Werkes, das dem Weltzweck Gottes entspricht, ergebe sich nun zwar zunächst nur Christi ethische Schätzung: er ist der Mensch, dessen Wille mit dem Weltzweck Gottes vollkommen in Einklang, ja identisch ist und der in ausdauerndster Hingabe seinen Beruf vollführt. Aber diese ethische Auffassung führe zur religiösen über, wie solche auch im N. T. und in der christlichen Gemeinde vertreten sei. Die religiöse Auffassung sehe nicht auf die That menschlicher Freiheit, sondern setze Gottes That voraus. Dieselbe leite nun an, auf Christus das Attribut der Gottmenschheit zu übertragen, nämlich erstens in dem Sinn, daß in ihm Gottes liebreicher Weltzweck zur vollen Offenbarung gekommen ist und in der zu ihm gehörigen Gemeinde sich fortsetzt, daher er das Person gewordene Wort Gottes heiße. Sodann kommt ihm nach religiöser Auffassung das Attribut der Gottheit auch in dem Sinn zu, daß, was seinen Willen erfüllte, Impuls und Macht über die ganze Menschheit zu werden bestimmt ist, daher der Sinn jenes Attributes die Weltherrschaft ist.

Freilich verlieren diese Aussagen wieder sehr an Gewicht, wenn daran gedacht wird, ob denn wirklich in Christi Erscheinung eine Gottesthat zu erkennen oder nur in Kraft religiöser Auffassung zu glauben sei. Für das Letztere spricht die wiederholte bestimmte Erklärung, daß wir von Gottes Thun ein Wissen nicht haben, noch haben können. Ferner wird die eigenthümliche Hoheit Christi in nicht geringem Maße durch den mehrfach wiederholten Kanon beschränkt, daß wir göttliche Attribute Christo nur nach Analogie davon zuschreiben können, was von denselben auch auf uns anwendbar sei. Für Christus bleibe immer auch so die ausgezeichnete geschichtliche Stellung als Erster, die kein Anderer nach ihm haben könne, gesetzt auch, es könnte ein Späterer an sich ihm völlig gleich sein. Hierin verräth sich wohl besonders deutlich, daß als der eigentliche Sinn der oft schillernden Sprache Ritschls nicht kann angesehen werden: Christi Person komme eine ursprüngliche und bleibende Einzigkeit gegenüber der ganzen Menschheit zu, welche als zu erlösende ihm als ihrem Erlöser gegenübersteht, sondern daß ähnlich wie bei Biedermann und Lipsius die Person auch bei Ritschl eine zufällige Bedeutung neben dem, was jene deutlicher das christliche Princip nennen, behält.

Fragt man nun aber, ob Ritschl wenigstens für das so reducirte Christusbild uns eine bessere wissenschaftliche Sicherung gebracht, so wird das kaum zu bejahen sein. Es ist gewiß gut gesagt, daß Christus den Weltzweck Gottes zu seinem Lebenszwecke gewählt habe. Aber woher hat Ritschl ein Wissen davon, was Gottes Weltzweck ist, da ihm weder die Schrift, die er zum Theil, z. B. Paulus, einer scharfen dogmatischen Kritik unterwirft und in Beziehung auf Kanonicität nach dem A. T. beurtheilt wissen will, noch die Kirchenlehre, noch die unmittelbare Erfahrung, die ihm als mystische einen geringen Werth hat, noch die philosophische Speculation eine solche Gewißheit vermitteln kann. So bleibt ihm zur Begründung davon, daß Christi Lebenszweck mit Gottes Weltzweck identisch sei, nichts Anderes übrig, als mit Kant auf dem Wege des moralischen Beweises die wissenschaftliche Nothwendigkeit der Gottesidee, genauer: „Der wissenschaftlichen Hypothese der Gottesidee" (III. § 29) zu finden.[1] Im weiteren Verlauf wird ihm der gute göttliche Wille zum Willen der Liebe, ja er versichert, das „Wesen Gottes" sei die Liebe, obschon doch das Wesen zur Metaphysik gehören muß. Ungenügend bleibt aber auch dabei, daß er die Liebe zu den übrigen göttlichen Attributen nicht in ein klares Verhältniß setzt, und daß er der Gerechtigkeit die ihr zukommende Stelle nicht anzuweisen weiß, womit zusammenhängt, daß sein Begriff von der väterlichen Gottesliebe etwas von schwächlichem, allgemeinem Wohlwollen behält. (Vergl. III, 238.)

Aber hat Ritschl wenigstens ein festes Fundament für die ethische Hoheit Christi gelegt? Er erkennt diese zweifellos an, und sieht in Christus das Urbild oder die Urnorm. Aber woher stammt ihm dieses Wissen? Wenn (s. o. S. 379) alles Wissen von Christi Person uns von seinem Wirken herkommt, sein Lebenswerk aber die Stiftung der Gottesgemeinde ist, so bleibt ihm nichts übrig, als die Ueberzeugung von Christi Hoheit und ihrer Beschaffenheit auf die Thatsache der Stiftung der Gemeinde

[1] Der Kant verbessernde Beweisgang stützt sich auf die Thatsache unseres Geisteslebens, daß, obwohl die Natur andern Gesetzen folgt, als denen des Geistes, doch der Geist sich als die Macht über die Natur und diese als sein Mittel schätzt. Dieses müßte eine falsche Einbildung sein, wenn nicht vielmehr der Geist so in Uebereinstimmung mit dem obersten Gesetz verführe, das der Natur gilt. „Dann aber kann der Grund hiervon nur in einem göttlichen Willen erkannt werden, der die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft." III, 192.

Gottes und der Kirche zu bauen. Aber was ist diese Gemeinde Gottes, die er von der Kirche unterscheiden will? Wenn er nicht für sie als historische Größe bestimmte, abgrenzende Merkmale anzugeben weiß, an denen sie und zwar als wirkliche erkennbar ist, so bleibt sie, wie auch sein „Reich Gottes" ein nebelhafter Begriff, wissenschaftlich weit unter dem evangelischen Begriff der Ecclesia invisibilis stehend. Sodann wo zeigt in erkennbarer Weise die Gemeinde Gottes auf Erden ihre Urbildlichkeit, aus welcher die Christi zu erschließen wäre? Soweit sie in die empirische Welt hereingreift, zeigt sie Spaltungen und unerledigte Streitigkeiten darüber, was das Wesen des Christenthums ausmache. Ueber diese Dissonanzen kann nicht trockenen Fußes, als wären sie etwas Unbedeutendes, hinweggeschritten oder ohne Prüfung nach festen Principien wissenschaftlich zur Entscheidung gebracht werden, was die christliche Wahrheit sei und in was die Wohlthat, die Christus gebracht, bestehe.

Wie aber sonach das Bild, das Ritschl von Christo übrig bleibt, in keiner Weise sichergestellt ist, so müssen wir schließlich auch sagen, daß es selber weder dem N. T. noch dem Glauben und Bedürfniß der Gemeinde genügt. Am störendsten bleibt in dieser Hinsicht, daß durch Ritschls Christusbild für ein lebendiges Fortwirken Christi, das mehr wäre als Nachwirkung seiner Lehre und seines Bildes, keine Fürsorge getroffen ist. Vielmehr durch Abschneidung der christologischen Eschatologie werden wir in die geschichtliche Vergangenheit Christi eingeengt, statt den lebendigen Zusammenhang seiner Person mit der Gemeinde auch der Gegenwart und Zukunft und den Glauben an seine bleibende Gegenwart bei den Seinen im Wort und im H. Abendmahl zu pflegen. Sähen wir das lebendige Fortwirken der Person Christi nur als eine schwärmerische Vorstellung an, so würde alles Reden von ihr zukommenden Attributen der Gottheit, von seiner Weltherrschaft u. s. w. zu einer nichtssagenden Hyperbel.

Anerkennenswerth bleibt, daß R. für das Bild Christi energisch das Ethische, seinen Beruf und den Zusammenhang seiner Person mit dem Reich des Guten, d. h. Gottes geltend macht. Sein Gegensatz gegen eine nur physische oder metaphysische oder einseitig religiöse Auffassung der Christologie ist wohl begründet. Nur ist andererseits ein Doppeltes zu bemerken. Einmal tritt in seinem Werk neben dem Verhältniß

des Menschen zur Welt und Menschheit das eigentlich religiöse Verhältniß, die gegenseitige Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen gar sehr zurück, gleich als bildete die Frömmigkeit nicht auch selber wieder eine wesentliche Seite des sittlichen Lebens. Es dürfte das mit seiner schroff ablehnenden Haltung gegen die Mystik überhaupt zusammenhängen. Im Großen und Ganzen scheint ihm die Religion vornehmlich nur die Bedeutung zu haben, die dem Muth und Vertrauen zukommt, welche, wo der Erfolg nicht von uns abhängt, eine Bedingung freudigen Wirkens und Gelingens bilden. Sodann weiß er die religiöse und die ethische Betrachtung nicht wirklich zu vereinigen. Die religiöse betrachte die Menschheit als die Form, in welcher der gleichsam göttliche Stoff ausgeprägt werde, so daß diese Form als Offenbarung und Erscheinung göttlichen Wesens, d. h. der Gnade und Treue angesehen werden könne. Für die ethische Betrachtung, (wonach die menschliche Seite Jesu die selbständige Form aller ihrer Functionen sei und welche der geschichtlichen Wirklichkeit wie einer Nothwendigkeit des Denkens entspreche [III, 381. 382]), komme Abhängigkeit des Freien und Selbständigen nicht in Betracht. Wir seien nicht im Stande, dauernd Christi Abhängigkeit von Gott vom Standpunkt Gottes aus zu erkennen; wir müssen abwechseln zwischen dem sittlichen Urtheil, das die ethische Selbständigkeit Christi im Schema der menschlichen Freiheit ausdrücke, und zwischen dem religiösen, wonach Gott nicht bloß mit ihm, sondern in ihm ist, seine Handlungen Gottes Wirkungen, seine Liebe identisch mit Gottes Liebe. — Diese Darstellung, welche verlangt, daß wir alternirend jetzt nur (und zwar gewöhnlich) den Menschen Jesus und sein ethisches Ich, jetzt dagegen nur die Abhängigkeit von Gott und Gottes That in Jesu als dem Offenbarungsmittel sehen, bekennt sich ebendamit selbst zu ihrer Unvollkommenheit und Unfertigkeit. Es müßte wenigstens die Vereinbarkeit beider Betrachtungsweisen von Ritschl dargethan werden, damit ihre objective Zusammengehörigkeit deutlich werde. Wo er, wie im Vorübergehen, einige Versuche macht, die Vereinbarkeit der ethischen und religiösen Betrachtung zu begründen, da nähert sich Vieles in Ritschls Darstellung einer reinen Immanenztheorie oder der Meinung, daß alles menschlich Sittliche unmittelbar mit dem göttlichen Leben identisch sei, ohne daß klar würde, wie der bleibende Unterschied zwischen Gott und der Creatur noch sein Recht behaupte.

## C. Dogmatische Darlegung.

### § 99. Prospect.

**Wir müssen versuchen, die Uebelstände in der gewöhnlichen Anordnung des christologischen Stoffes zu vermeiden, um ein möglichst einfaches und einheitliches Bild von Christus zu gewinnen.**

1. Die hergebrachte Weise theilt die Christologie in die Lehre von Christi Person an sich, von den beiden Ständen, von dem Amt oder Werk Christi. Aber schon die Lehre von der Person wäre unvollständig ohne eine Lehre von den zwei Ständen. Die Trennung des Amtes aber von seiner Person begünstigt eine Auffassung, die verdunkelt, was uns in Christus gegeben ist, weil sie nicht ihn selbst als Mittelpunkt seiner Gaben an die Menschheit, als das höchste Gut der Welt ansieht. Auch zieht sich seine persönliche Vollendung durch sein amtliches Leben hindurch, so daß auch so erhellt, daß die Lehre von seiner Person nicht kann für sich und ohne sein Werk zum Abschluß gebracht werden.

2. Diese Fehler werden vermieden werden, auch wird die Lehre von Christi Person mehr zusammenhängend nach ihren Grundzügen darstellbar sein, wenn wir den Stoff folgendermaßen eintheilen.

I. Abschnitt. Die Präexistenz Christi nach seiner göttlichen Seite. Hier kommt in Betracht das ewige Wort Gottes; sodann die Wirksamkeit dieses göttlichen Princips bei der Schöpfung und in der Geschichte, besonders der Religion und Offenbarung.

II. Abschnitt. Christi Gegenwart auf Erden oder seine zeitliche Parusie im Stande der Niedrigkeit in wachsender äußerer Erniedrigung zusammen mit wachsender innerer Verklärung.

1. Hauptstück. Der Act der Menschwerdung Gottes in Christus, oder seine gottmenschliche Natur.
2. Hauptstück. Die ethische Gottmenschheit, oder die Lehre von der heiligen gottmenschlichen Persönlichkeit.
3. Hauptstück. Die amtliche Gottmenschheit Christi, oder seine gottmenschlichen Functionen auf Erden, in denen er sich als Erlöser selbst darstellt (sein prophetischer, hohepriesterlicher und königlicher Beruf).

III. Abschnitt. Christi Postexistenz, oder Christi Person nach ihrem irdischen Wandel (Hadesfahrt, Auferstehung, Erhebung zur Rechten Gottes, woran sich die Fortsetzung des dreifachen Amtes im Himmel bis zur Vollendung seines Werkes und zum Weltgericht schließt).

Literatur: Vgl. S. 257 f. Bertholdt, Christologia Judaeorum 1811. Schleiermacher, Christl. Glaube II. Göschel, Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen 1838. Jul. Schaller, Der historische Christus und die Philosophie 1838. Casimir Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft 1839. Frauenstädt, Menschwerdung Gottes 1839. König, Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende 1844. Wegscheider, Institutiones 8. A. Carl Hase, Evangelisch-protestantische Dogmatik 1826. 5. A. 1860. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens 2. A. II, S. 140 f. 1858. Nitzsch, System. 6 A. 1851. Beck, Christliche Lehrwissenschaft 1840. 1877 2. A. Peip, Christosophie 1858; vgl. auch seinen Art. über die Trinität in Herzogs Real-Encyklopädie und seine Religionsphilosophie. Thomasius, Beiträge zur kirchlichen Christologie 1845; De obedientia Christi activa 1846; Christi Person und Werk, die Person des Mittlers II, 1855; 2. erweiterte A. 1857. Liebner, Die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip I, 1. 1849. v. Hofmann, Schriftbeweis 1857. 1859. F. A. Philippi, Der thätige Gehorsam Christi 1841; kirchliche Glaubenslehre IV, 1. 1861. F. v. Rougemont, Christus und seine Zeugen, übers. von Fabarius 1859. H. v. d. Goltz, Die christl. Grundwahrheiten 1873 S. 134—255. Pease, Philosophy of trinitarian doctrine 1875. H. B. Smith, Faith and Philosophy ed. Prentiss 1877. Goodwin, Christ and humanity 1875. Horace Bushnell, Christ in Theology 1851; God in Christ; The person in Christ; The Trinity etc. (Vgl. meine Geschichte der Christologie II, 1217.) R. Wilberforce, Incarnation. Const. v. Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung Gottes im Geiste d. h. Thomas 1870. Weiße, Philosophische Dogmatik III. S. 795—885. 1862. Schenkel, Christliche Dogmatik II, 2. 1859. Lehrstück 13. 14. S. 643—790. Al. Schweizer, Die christliche Glaubenslehre I. 1863. II, 1. 1869. A. Biedermann, Christliche Dogmatik 1869. Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik 1875. 2. A. 1879. Rothe, Theologische Ethik A. 1. Bd. II S. 279 ff. 2. A.; seine Christliche Dogmatik herausg. von Schenkel 1870. II, 1 § 13 ff. J. P. Lange, Positive Dogmatik 1851. S. 595 f. Martensen, Christliche Dogmatik

Anmerkung. Die Menschwerdung Gottes ist ein Geheimniß, wie schon das Verhältniß zwischen Seele und Leib und noch mehr das Verhältniß zwischen Gott und der Welt, dessen sprechendster Ausdruck eben die Menschwerdung ist. Keine Theorie wird daher diesem Gegenstand völlig adäquat sein und nachdem wir kritisch so viele Theorien durchlaufen und unbefriedigend gefunden, haben wir daran zugleich für uns eine kräftige Warnung gegen Einbildungen und voreilige Befriedigung. Aber die kritische Ueberschau hat doch unleugbar auch ein mannigfaltiges Wachsthum an Erkenntniß gezeigt und so darf keine Zeit ihr Pfund vergraben. Sie ist treu, wenn sie redlich leistet, was sie soll. Sie leistet es aber, wenn sie diejenigen Schwierigkeiten, die für die gegebene Stufe der Erkenntniß die drückenden sind und die Entstehung des Glaubens oder seine Sicherheit stören, beseitigt und

die Seite des Bildes Christi in helleres Licht stellt, für die ihr das Auge geöffnet ist. Es ist wahr, bei aller Unsicherheit über feinere Bestimmungen der dogmatischen Christologie gibt es doch auch eine Reihe von Sätzen, die unbestritten der christlichen Kirche aller Zeiten feststehen, während andere mehr nur der Schule angehören, daher ihre Anerkennung nicht kirchlich gefordert werden darf. Aber freilich die Begründung auch der erstern für die Pflanzung und Nährung des Glaubens wichtigsten kann auf scheinbare Widersprüche stoßen und der Glaube kann weder Widersprüche in sich selbst noch mit der Intelligenz ertragen, vielmehr muß eine nicht rastende Gegenwirkung zur Hebung derselben von ihm ausgehen. Es ist deshalb das Glaubensleben nicht auf so lange zu sistiren, bis die vollkommene Lösung gefunden ist. So wenig wir mit Ergreifen von Speise und Trank warten bis wir die Theorie der Ernährung nach objectiver und subjectiver Seite widerspruchslos vollendet haben, ebenso wenig dürfen wir mit dem Ergreifen der geistigen Lebensnahrung, mit dem Glauben warten bis das Werk der Wissenschaft vollendet ist. Ist doch dieses Werk selbst wieder abhängig von immer vollkommnerem Stehen im Elemente der Wahrheit, die der Glaube soweit als sie sich dem sittlichen Vertrauen empfiehlt, ergreift, nicht als bloßen Gedanken, sondern als eine Realität. Der Glaube ist nicht bloß Product des Erkennens (credo quod intellexi), er hat auch dem Erkennen gegenüber (I, § 12) seine relative Selbständigkeit; seine religiöse Gewißheit stammt ihm nicht aus irgend einer Theorie, sondern aus der Erfahrung der Kraft des Gegenstandes, mit welchem der Glaube in Berührung bringt. Das Gegentheil wäre eine intellectualistische Auffassung des Christenthums. Der einfache Glaube ist wie für die ganze Glaubenslehre so besonders für unsern Gegenstand vorauszusetzen und derselbe kann trotz scheinbarer Widersprüche fortdauern, weil häufig genug für zwei sich scheinbar ausschließende Wahrheiten eine höhere Erkenntnißstufe die Form findet, die das einigende Losungswort enthält. Und diese Hoffnung festzuhalten ist dem Glauben so lange sittlich möglich, als nicht die Unmöglichkeit der Vereinbarkeit des scheinbar Widersprechenden bewiesen ist und so lange er den kräftigen Antrieb enthält, in redlicher, rüstiger Arbeit die drückenden Schwierigkeiten zu beseitigen. Aus dieser Selbständigkeit des Glaubens, die ihn seiner Sache auch bei noch unvollkommener Erkenntniß gewiß macht, folgt aber auch die nicht immer genug anerkannte Pflicht, nur solche christologische Lehren kirchlich zu verwerfen, welche die Entstehung des Glaubens unmöglich machen, weil sie durch ihr Christusbild die Grundthatsache der Erlösung durch Christus ausschließen, alle Diejenigen aber als Mitarbeiter und nicht als Gegner zu betrachten, deren Lehre diese Grundthatsache anerkennt.

## Erster Abschnitt.

# Die Präexistenz Christi.

### § 100.

**Die Menschwerdung Gottes in Christo, deren Nothwendigkeit der erste Theil der Glaubenslehre dargethan hat, muß von neuer Seite**

**durch die Lehre von der Sünde in ihrer Nothwendigkeit und Bedeutung einleuchten. Sie ist einerseits ein Wunder, d. h. eine ursprüngliche und unmittelbare That Gottes, andrerseits aber doch vermittelt und dient, statt den Weltzusammenhang zu zerreißen, seiner Befestigung und abschließenden Vollendung. Dieses dadurch, daß das die Offenbarung zur Menschwerdung vollendende göttliche Princip dasselbe ist, das bereits in der vorchristlichen Welt zumal in der Geschichte der Religion, ja auch schon bei der Schöpfung wirksam war, der Logos, der auch die ewige Selbstoffenbarung Gottes in Gott für Gott vermittelt. Erst durch diese Erkenntniß der Präexistenz des in Christus wirksamen göttlichen Princips wird die Menschwerdung Gottes in ihm nach ihrer centralen in die Tiefen Gottes und der Welt reichenden Bedeutung erkannt. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Menschwerdung überhaupt hat ihre letzte Begründung in Gott als der heiligen Liebe, für ihre Wirklichkeit und deren nothwendige Form kommt die vorchristliche Geschichte der Menschheit und Offenbarung als Voraussetzung in Betracht. Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn.**[1]

Anm. Vgl. I, §§ 31—33. Die Lehre von der Präexistenz des höheren Wesens Christi ist jetzt besonders häufig ein Gegenstand der Angriffe,[2] während sie richtig behandelt die Lehre von der lebendigen realen Möglichkeit und Nothwendigkeit der Menschwerdung und zugleich Dasjenige ist, wodurch die zweite Schöpfung sich lebendig an die erste anschließen kann. Auch tritt die Hoheit des Gottmenschen erst dadurch in ihr volles Licht daß er einerseits als das Ziel des ersten Weltalters erscheint, andererseits das ganze Geschlecht von ihm angeeignet zu werden bestimmt ist. Er ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte, der erleuchtend seine Strahlen rückwärts sendet und vorwärts, indem durch die Beziehung auf ihn Alles gliedweise in die Einheit eines Weltplans zusammengefaßt ist.[3] Er erscheint in der Fülle der Zeit, d. h. als die Möglichkeit seiner Erscheinung da war durch die historisch angebahnte Empfänglichkeit für ihn auf Grund der Schöpfung und Regierung, während die lebendige Potenz, der productive Möglichkeitsgrund der Menschwerdung ewig in Gott war. Er erscheint aber, um durch seine geschichtliche Verwirklichung für eine neue Weltzeit, die dauernde, das bestimmende Princip zu sein. Wir betrachten im Einzelnen zuerst die ewige Präexistenz der höheren Seite Christi in Gott oder die Anknüpfung der Christologie an die Trinität, zweitens die Präexistenz des Logos bei der Schöpfung der Welt, drittens in der Geschichte der Religion und Offenbarung.

[1] Gal. 4, 4.

[2] Und die Ansichten darüber sind nicht ohne Einfluß auf die Behandlung der johanneischen Frage.

[3] Kol. 1, 18. Eph. 1, 20 f.

1. Die Anknüpfung der Christologie an die immanente Trinitätslehre.

Das christliche Bewußtsein, wenn es über seinen Inhalt sich selbst klar geworden ist, hat das Bedürfniß, die Lehre von Christi Person an die christliche, d. i. trinitarische Gottesidee anzuknüpfen. Denn der christliche Glaube weiß Gott wahrhaft, vollkommen und auf einzigartige Weise in Christus wohnend und lebend und die Menschheit in ihm ewig mit der Gottheit, sowie sie in ihm ist, geeint. Das vereinigt sich aber mit der Idee des ewigen Gottes nur, wenn in Gott selbst ein realer ewiger Möglichkeitsgrund der Menschwerdung gegeben ist in der besonderen Seinsweise (Hypostase), die er ewig in sich hat und die sich in Christus vollkommen offenbart. Hätte nämlich die Menschwerdung Gottes in der Zeit nicht ihren ewigen realen Möglichkeitsgrund in Gott als Wort und hätte nicht Gott eine ewige Selbstdisposition für sie in sich, so wäre die Menschwerdung für Gott selbst etwas schlechthin Neues (auch für sein Denken und Wollen); Gott selbst würde veränderlich, die Menschwerdung aber nur etwas ihm Zufälliges, ihm von außen her Kommendes oder Angethanes und die Veränderlichkeit träfe nicht nur das Thun, sondern auch das Sein Gottes, weil die heilige Schrift wie der christliche Glaube in Christus nicht bloß einen Act Gottes sieht, auch nicht bloß eine auf ihn wirkende Kraft, nach Art der Prophetie oder inspirirter Menschen in ihm weiß, sondern ein durch göttlichen Act bewirktes einzigartiges Sein Gottes von ewiger Dauer. Der christliche Glaube trägt die Nothwendigkeit in sich, das Sein Gottes in Christus wesentlich anders zu denken als Gottes Gegenwart in der Welt überhaupt, als verschieden auch von dem Sein und Wohnen Gottes in den Gläubigen. Denn wie schon das Wort Glaube an Christus besagt, Christus hat für den Christen religiöse Bedeutung, weil er, mit ihm verbunden sich mit Gott verbunden, Gott und zwar als erlösenden und vollendenden in ihm und in ihm ausschließlich gegenwärtig weiß. Der Ebionitismus, d. h. jede Denkweise, die in Christus nur ein creatürliches Wesen sähe, und wäre es noch so hoch, widerspräche dem christlichen Bewußtsein; denn eine Creatur könnte nicht unser Erlöser und Vollender sein, sie wäre ein trennender Mittler, eine Contradictio in adjecto. Gegen eine solche Christologie gälte Alles, was die evangelische Kirche gegen den Heiligendienst geltend macht. Eine bloße Creatur darf nicht Gegenstand der

religiösen Verehrung oder Anrufung sein und die Christenheit aller Zeiten hat Anbetung eines Menschen verworfen, eine Anrufung Christi aber oder Gottes in Christo und in Christi Namen gekannt und geübt, ist darin auch mit dem Urchristenthum einig. Daß in Jesu eine besondere Einwohnung Gottes sei und nicht bloß eine Einwirkung göttlicher Kraft auf ihn stattfinde, das erkennt auch der Sabellianismus in der von Schleiermacher wieder aufgenommenen Form an und steht damit schon auf einem Boden, der nicht mehr bloß den Schein des Christlichen festhält, sondern bereits christlichen Charakter an sich trägt, wie denn Schleiermacher wenigstens zu einer ökonomischen Trinitätslehre sich bekennt, wenn er auch eine unterschiedslose Einfachheit Gottes in sich selbst festhalten zu müssen meint und daher die immanente Trinität verwirft.[1] Als eine noch christliche Denkweise muß man den Sabellianismus um so mehr anerkennen, da die Erkenntniß der immanenten Trinität immer von der ökonomischen, von der Geschichte ausgehen muß. Wer letztere festhält, hat also doch die Basis oder den Ausgangspunkt gewonnen, der zur immanenten folgerichtig überführt. Die hiermit gegebene Weite ist um so mehr als die kirchliche Regel festzuhalten, da einerseits die Behandlung des Begriffs der Einfachheit Gottes fast in der ganzen alten Dogmatik unvollkommen und mangelhaft ist, mit der kirchlichen Trinitätslehre nicht zusammengehen will, in der allgemeinen Denkweise aber noch eine weite Verbreitung genießt, und als andrerseits die evangelische Frömmigkeit von der Welt der Offenbarung, also von der Offenbarungstrinität, von der geschichtlichen Erlösung und der Rechtfertigung ausgeht, an diesem Punkte zunächst sich des Christenthums entscheidend bemächtigt, nicht aber von der immanenten Trinitätslehre. Denn erst von der Anthropologie und Soteriologie aus steigt die evangelische Frömmigkeit zu der wahren Erkenntniß der Trinität auf. — Auf der anderen Seite aber ist ebenso bestimmt zu sagen, mag immerhin der sabellianischen Denkweise der christliche Charakter nicht überhaupt abzusprechen sein: die Theologie kann dabei nicht stehen bleiben. Es hat sich schon in der alten Kirche und ebenso nach Schleiermacher gezeigt, daß von ihr entweder vorwärts zu gehen ist mit der alten Kirche zu immanenten Unterschieden im inneren göttlichen Wesen, speciell dazu,

[1] Vgl. I, S. 384.

daß dem besondern und bleibenden Sein Gottes in Christus eine ewige Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst entspricht; oder aber ist das besondere Sein Gottes in Christus fallen zu lassen und auf eine bloße Einwirkung Gottes auf den Menschen Jesus oder auf ein Sein Gottes zurückzuführen, wie es ähnlich auch in andren Frommen zumal den vollendeten Gerechten ist, also zum Ebionitismus zurückzufallen. Wenn nämlich die unterscheidende Dignität Christi von der sabellianischen Denkweise wirklich in einem eigenthümlichen Sein Gottes in dem Erlöser gefunden wird, so könnte nur um den Preis der Rückgang zu ewigen Unterschieden in Gott umgangen werden, daß dieses besondere eigenthümliche Sein Gottes, weil nicht in Gottes Wesen begründet, nur von der Welt, d. h. von der eigenthümlichen Empfänglichkeit der Menschheit Jesu für das überall sich selbst schlechthin gleiche Wesen Gottes herkäme, also gleichsam von außen ihm angethan wäre,[1] während doch vielmehr auch schon jene besondere Eigenthümlichkeit der menschlichen Empfänglichkeit auf Gott und auf den Rathschluß zurückzuführen ist, in eigenthümlicher Activität der Menschheit in Christus einzuwohnen. Wird dagegen anerkannt, daß diese verschiedene Empfänglichkeit der Welt ihren Grund selbst wieder in Gott habe, ja eine Empfänglichkeit für eine besondere und ewig dauernde Seinsweise Gottes in Christus gewollt sein müsse, so wird folgen, daß diese Seinsweise Gottes da sein muß vor dieser Empfänglichkeit, weil solche Empfänglichkeit in der Menschheit für sie und durch sie bereitet ist, so daß diese besondere Subsistenzweise Gottes nicht bloß da ist nach subjectiver Auffassung, sondern objectiv und ewig in Gott ist, verschieden von dem Sein Gottes, das nicht Mensch ward, verschieden auch von jedem andern Sein Gottes in der Welt. Und damit sind wir doch in das innere Wesen Gottes als das Fundament der vollkommenen Gottes-Offenbarung in Christus zurückgewiesen. — Ebenso wenig wird man aber auch bei einer nach Schleiermacher aufgekommenen Denkweise können stehen bleiben, die annimmt, ursprünglich sei Gott unterschiedslos in sich selbst Vater gewesen, erst für die Welt habe er sich trinitarisch gemacht oder sei es wie für sie, so durch sie geworden, er habe erst der Welt zu lieb sein Wesen als ein trinitarisches gewollt.[2]

[1] I, S. 355, wo der dualistische Hintergrund hiervon aufgezeigt ist.

[2] So Christlieb, Moderne Zweifel 1870, S. 266 ff. und ähnlich v. Hofmann,

Das würde auf eine Veränderung in Gottes Wesen selbst zurückführen, wozu kommt, daß, was durch Gottes Willen gesetzt ist, in den Kreis der Creatur fällt. Sofern aber dem Göttlichen in Christus eine Persönlichkeit von der Welt her durch seine Umschriebenheit käme, so wäre Leidentlichkeit in Gott gesetzt. Ist hierbei gleich das Bestreben anzuerkennen, eine besondere Seinsweise Gottes in Christus aufzuzeigen, so nehmen diese Ansichten doch das Bestimmende oder Formende für dieselbe nicht als etwas im ewigen Wesen Gottes Begründetes an, sondern leiten es von der Idee der Welt oder von der das göttliche Wesen umschreibenden, realen Welt her, verletzen aber damit die unveränderliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens; Gott wird da wie ein Stoff gedacht, den er selbst nach dem Bedürfniß der Welt gestaltet oder gar von der Welt her gestalten, personificiren läßt. Solche von der Welt her Gott in Christus geliehene oder zuwachsende Persönlichkeit ist nur das anthropologische Widerspiel der älteren Lehre von einer der Menschheit Christi durch den Logos geliehenen Persönlichkeit, hat aber mit den pantheistischen Denkweisen, welche Gott im Menschen zur Persönlichkeit kommen lassen, eine bedenkliche Verwandtschaft. Gibt man einmal zu, daß der Gottesbegriff Unterschiede im göttlichen Wesen gestattet, was soll dann hindern, sie ewig in Gott zu setzen, nicht aber erst werden zu lassen um der Welt willen, oder gar durch sie und ihre Endlichkeit, was doch auf Gott zurückführen müßte, wenn nicht eine pelagianische Selbständigkeit und Freiheit der Menschheit angenommen würde, die ihre Apotheose bewirke. Die Unveränderlichkeit Gottes, wie die besondere Seinsweise Gottes in Christus bleibt bewahrt, wenn wir im Einklang mit dem christlichen Glauben sagen: der vorchristliche heidnische und jüdische Gottesbegriff ist besonders auf Impuls der Christologie durch das Christenthum überschritten dadurch, daß in dem einen göttlichen Wesen, dem persönlichen Urgeist ewige Unterschiede als gleich nothwendig anzunehmende erkannt sind, mag immerhin ihre nähere Beschaffenheit uns verborgen sein, Unterschiede, welche auch in der Welt der Offen-

s. o. S. 361; Weiß in seinen sechs Vorträgen über die Person Christi S. 158 meint nach Art von Beryll, dem Göttlichen, wie es in Christo ist, komme seine hypostatische Unterschiedenheit erst von der Person Jesu her, die das Göttliche in ihm umschreibe und ihm gleichsam die menschliche Persönlichkeit leihe.

barung zur Darstellung kommen, da in dieser Gott sich selbst und nicht Andres hat offenbaren wollen. Das Ausgezeichnete des Gottmenschen ist also nicht bloß eine besondere Empfänglichkeit für ein ewig an sich ununterschiedenes Sein Gottes, sei nun diese Empfänglichkeit durch creatürliche Freiheit oder durch eine sonst von Gott unabhängige Weltbeschaffenheit gesetzt, sondern diese Empfänglichkeit ist von Gott gesetzt für die in ihm ewig vorhandene aber sich offenbaren wollende Seinsweise Gottes als des Logos, des ewigen, göttlichen Ebenbildes, das die Erfüllung dieser allerdings auch einzigartigen Empfänglichkeit wird.[1] Es entspricht dem Göttlichen in Christus ein Unterschied Gottes selbst in seinem ewigen Sein und damit ist der Mittelpunkt der christlichen Religion in dem ewigen Wesen Gottes selbst befestigt, wie es ihrem absoluten Charakter entspricht, dessen schon der einfache Glaube auf seine Weise inne wird. Der absolute Gottmensch ist nicht eine vergängliche Gotteserscheinung, wie der alte Sabellianismus lehrte, der keine simultane Trinität hat; auch trägt er nicht eine erst in der Zeit eingetretene Aenderung in Gott selbst hinein, sondern was angeblich erst in der Zeit der Gottheit zuwachsen soll, ist vielmehr eine ewige Prädisposition seiner selbst, welche zu offenbaren von Anfang an zu seinem Liebesrathschluß gehörte.

Anmerkung. Die Lehre von der ewigen Möglichkeit der Menschwerdung (s. u.) wird überspannt durch die Annahme einer ewigen Wirklichkeit derselben, einer ewigen Gottmenschheit in Gott, wozu Beyschlags Theorie einen Ansatz enthält, und die Goodwin, auch die Quäker u. v. A (s. o.) auf ihre Weise lehren. Die Nothwendigkeit ewiger Unterschiede in Gott aber wird überspannt durch den Arianismus und Suborbinatianismus, überhaupt durch die Annahme, daß jedem dieser Unterschiede Persönlichkeit in gleichem Sinne zukomme, wie der einen absoluten Persönlichkeit, die durch sie erst constituirt wird oder wie einer individuellen menschlichen Persönlichkeit. So wenig wir eine anschauliche Erkenntniß von dem Geheimniß des inneren in sich unterschiedenen Wesens Gottes haben, so wissen wir doch, daß Gott Einer und diese Einheit nicht ein unpersönliches Wesen ist, wie der Begriff einer Gattung unpersönlich an sich ist und nur persönlich wird in den einzelnen sie darstellenden Individuen. Denn das wäre Tritheismus. Den Begriff der Gattung auf Gott anwenden wäre polytheistisch und ist durch das Athanasianum verworfen. Sonach können wir nur mit Johannes Damasc. sagen: Die Eine göttliche Persönlichkeit hat drei τρόπους ὑπάρξεως, und ist in diesen in dreifaltiger Weise, sie ist eine Dreifaltigkeit. So bestimmt wir an die Trinität anknüpfen

[1] Kol. 2, 9.

müssen und zwar so, daß eine besondere Seinsweise Gottes bleibend vollständig und zwar nur in Christus der Menschheit zu eigen geworden sei, so bestimmt müssen wir doch, wenn wir nicht unübersteigliche Schwierigkeiten für die Christologie und die Einheit der gottmenschlichen Person schaffen wollen, uns von dem Tritheismus fern halten, der aus den trinitarischen Unterschieden drei Individuen macht, zu denen Gott der bloße Gattungsbegriff ist, also dem einen Gott die Persönlichkeit abspricht oder aber in Tetradismus übergeht.[1]

2. Hat wie gezeigt das christliche Bewußtsein eine innere Nothwendigkeit, für die Gründung der Person Christi bis zum inneren Wesen Gottes aufzusteigen, so fragt sich zweitens, wie mit dem christlichen Grundfactum, der Menschwerdung Gottes das Wesen Gottes vereinbar, dieses Grundfactum also möglich sei, sowie ob sich von einer Nothwendigkeit desselben von Gott aus reden läßt. Dieselbe Frage ist dann auch von Seiten der Menschheit zu betrachten.

Die Möglichkeit der Menschwerdung von Gott aus wäre zu leugnen, wenn Gott nur die abstract einfache Monas wäre, denn da könnte er nicht sein selbst mächtig sein, also auch nicht den Act vollziehen, durch den er sich selber, ohne sich zu verlieren oder zu ändern, gemäß einem ewigen Rathschluß ein Sein in Einheit mit der Menschheit gibt, das er zuvor nicht hatte. Ferner, was damit enge zusammenhängt, Menschwerdung wäre nicht möglich, wenn ihr Sinn wäre, daß die Eine absolute Persönlichkeit in ihren drei Existenzweisen und so in ihrer Ganzheit, sei es auch nur vorübergehend Mensch geworden sei. Aber das ist nie die Meinung der Kirche gewesen, wie

[1] S. I, S. 369. Mit Recht sagt vielmehr auch Philippi 2, 142 ff.: Das göttliche Wesen ist Gott selber als die absolute heilige Liebe, so daß, indem wir nur Ein göttliches Wesen setzen, wir damit nur Eine heilige Liebe, nur Einen Ewigen, Allmächtigen, Allwissenden setzen, nicht etwa drei Ewige, Allmächtige u. s. f. anerkennen und verehren. (Aehnlich Frank, System der christlichen Wahrheit s. o. I, 392.) Ist uns nun das Eine göttliche Wesen identisch mit der Einen selbstbewußten heiligen Liebe, so werden wir demnach auch nur von Einem Verstande und von Einem Willen, nur von Einem Selbstbewußtsein und Einer Selbstbestimmung oder Freiheit in der Gottheit reden dürfen. Er beruft sich dafür auf das Symb. Athan. sowie auf Carpov. Drei Selbstbewußtsein und drei Freiheiten werde man in der Gottheit nicht lehren wollen, es brauche das nur versucht zu werden, um sogleich zu erkennen, daß es nicht gesagt werden kann. Wenn die Kirche gleichwohl von drei Personen in der Gottheit rede, so verbinde sie mit dem Wort Person nicht denselben Begriff, den wir heutzutage damit zu verbinden pflegen.

sich schon in dem Kampf mit den sog. patripassianischen Richtungen gezeigt hat. Nicht Gott in seiner absoluten Totalität ist incarnirt worden, vielmehr tritt auch hier wieder die immanente Trinitätslehre erläuternd ein und eröffnet die Möglichkeit, die dem Monarchianismus fehlt. Denn kraft dessen, daß Gott in sich selbst unterschieden ist, kann er in der Selbstmittheilung sich ohne Selbstverlust behaupten, in sich bleibend auch außer sich sein und wirken; kann auch nach einer Seite seines Wesens sich mittheilen und offenbaren, während er zugleich (nämlich als das zu Offenbarende) in sich ist und bleibt. In der That lehrt auch die christliche Kirche, daß zwar die Menschwerdung Wille und That des dreieinigen Gottes sei, daß aber die Incarnation selbst sich nicht auf die Eine und ganze absolute Persönlichkeit Gottes erstreckt. Die Selbstmittheilung kann dennoch eine absolute bleiben, da in jeder der Hypostasen oder Seinsweisen der absolute Gott selber nur je in andrer Weise ist. Genauer ist zu sagen: Nicht der Vater, nicht der heilige Geist, sondern Gott der Sohn, Gott als Logos wird Mensch. Der Vater ist der Urgrund und absolute Anfang der Trinität, er wird offenbar durch den Sohn, sein absolutes, objectivirtes Ebenbild. Der Vater repräsentirt in der Trinität, die nicht bloß physische und logische, sondern auch ethische Nothwendigkeit hat, den Urgrund, die Urwahrheit und das heilige Wesen oder das ethisch Nothwendige. Dagegen der Sohn ist das Princip der göttlichen Bewegung, in logischer, ideeller Beziehung Princip der Offenbarung, Objectivirung, in ethischer Beziehung das Princip der Freiheit, während der heilige Geist als drittes Princip den Kreislauf der Bewegung aus dem Gegensatz in seinen Anfang zurückführt und so für die Welt Princip immanenten, eigenen Lebensgeistes wird, intellectuell und religiös Princip der inneren Gewißheit, ethisch Princip der eigenen inneren Heiligung in freiem bewußtem Liebestrieb.[1] So wenig als durch den Vater kann daher der Wille der Menschwerdung unmittelbar durch den heiligen Geist ausgeführt werden. Sie ist nicht Menschwerdung des heiligen Geistes wie nicht des Vaters. Der heilige Geist ist in Gott wie in der Welt die Potenz, welche die Unterschiede in die Einheit zurückführt; folglich kann sein Werk überall erst beginnen, wo die Unterschiede, die geeinigt sein wollen, schon gesetzt sind; die Unterschiede werden aber durch den

[1] Vgl. I, § 31 b S. 403—430.

objectivirenden Sohn oder Gott als Logos gesetzt, wie in Gott, so in der Welt. Dieser ist das Schöpferwort, stellt den ewigen innern Weltgedanken Gottes hin in objectiver Wirklichkeit als ein von Gott unterschiedenes, relativ Selbständiges, aber auch unendlich Mannigfaltiges und in sich durch charakteristische Eigenthümlichkeit Unterschiedenes. Der heilige Geist dagegen vollbringt zwar immer tiefere Einigungen mit Gott, aber stets erst auf Grund der die Welt in ihrer Unterschiedlichkeit und Selbständigkeit setzenden, also den Gottesgedanken objectivirenden Thätigkeit Gottes als des Logos.

Zu seinem Ziele kommt dieses sein objectivirendes Werk erst, indem er das Organ für seine volle Weltwirklichkeit, für seine centrale Offenbarung gewinnt. In dem Menschensohn, der Gottessohn, weltwirkliches Ebenbild Gottes werden kann, ist die Welt zu der Spitze ihrer objectiven Wirklichkeit Gott gegenüber gelangt. In ihm ist die Schöpfung erst vollendet, die Welt als eine objective, absoluten Werthes durch absolute Empfänglichkeit für Gott fähige gegeben, aber so, daß mit dieser Spitze auch schon der Anfang der persönlichen Einigung der Welt mit Gott, der Zurückführung der Menschheit in Gott durch die Menschwerdung des Logos gemacht wird. Dabei muß allerdings auch das göttliche Princip der Einigung, der heilige Geist, wirksam gedacht werden, aber nicht so, daß der heilige Geist den Logos vertritt, sondern die Wirkung der centralen Selbstoffenbarung, d. h. der Menschwerdung des Logos in Jesu ist, daß von dem Logos der heilige Geist auf die Menschheit Christi selber übergeht, und durch den Vollzug der Einigung der Freiheit mit dem ethisch Nothwendigen bis zur vollkommenen Durchdringung beider Christus zum geschichtlichen Quellpunkt des heiligen Geistes wird. (S. u. S. 446.)

Der Sohn ist das ewige Princip der Freiheit, des Fortschritts, der Geschichte, aber der Freiheit, welche von dem ethisch Nothwendigen für sich verlangt ist. Darum offenbart Gott als Logos oder als das allgemeine Offenbarungsprincip zuerst die Voraussetzung aller Freiheit der Creatur oder das Nothwendige und darin den Vater. So in der Schöpfung und ihrer Abhängigkeit von unveränderlichen Gesetzen der Natur, so in dem sittlichen Gesetz des Gewissens und des A. T., dem dann die physische und moralische Abhängigkeit des Menschen

von Gott entspricht. Dieses ethisch Nothwendige setzt auch Christus überall voraus, er blickt immer auf des Vaters Willen als auf das ethisch Nothwendige zurück. Aber seine Aufgabe wie sein Wille ist: das Gesetz, unter das er gethan ist, Gal. 4, 4, im freudigen Sohnes-Gehorsam zur Freiheit zu verklären. In Jesu gewinnt Gott als Logos die Stätte, darin er sich auch als Er selbst, als göttliche Freiheit offenbaren kann in einem menschlichen Leben.

Als physisch nothwendig für Gott ist nun freilich die Menschwerdung Gottes als des Logos in keiner Weise zu bezeichnen. Gott bedarf nicht für sich zu seiner Selbstverwirklichung der Menschwerdung. Während in seinem inneren Sein Potenz und Actus ewig gleich mit einander gegeben sind, so ist die Menschwerdung ein Werk des Liebeswillens. Aber die Liebe ist nicht Willkür. Die Liebe kann nach ihrem Wesen sich nicht damit begnügen, daß die Welt als ein Anderes ihr nur gegenübergestellt sei. Sie will das Andere sich aneignen und ihm sich anzueignen geben in vollkommner Weise. So begnügt sich Gott nicht mit der Seligkeit und Herrlichkeit, die er in sich selbst hat. Er hat von Anfang an das Andere seiner selbst, die Welt, gewollt, damit er an sie sich mittheile, für sie und in ihr offenbar sei und in ihr wohne zu seiner Verherrlichung und zu ihrer Seligkeit. Die allmächtige Kraft der göttlichen Liebe macht die Welt zum Spiegel des Dreieinigen und will rückhaltlos die Fülle der Gottheit an die Menschheit mittheilen, ohne eine andere Schranke als die des logisch und ethisch Unmöglichen. Die Aseität Gottes, an der auch Gott als Logos betheiligt ist, kann allerdings nicht unmittelbar auf die Menschheit übertragen, sondern von dieser nur auf Grund des Gesetztseins insofern abgebildet werden, als auch ihr die Kraft der Selbstreproduction verliehen ist. Dagegen für alles Uebrige, dessen Mittheilung nicht durch den Begriff Gottes selbst verwehrt ist, bildet die Menschheit keine Schranke. Der Wille der vollkommenen Selbstmittheilung hat auch die Macht, sich das ihm adäquate Organ zu schaffen. (Vgl. I, § 62.)

Anmerkung. Die vollständige also auch persönliche Menschheit könnte freilich nicht mit einer ihr gleichen einzelnen Persönlichkeit Eine Person werden, und ebenso wenig mit der Einen absoluten Persönlichkeit Gottes, aber das ist auch von der Idee der Menschwerdung keineswegs gefordert, wenn der Logos für sich weder in demselben Sinne Person ist, wie die absolute göttliche Persönlichkeit, noch wie ein einzelner Mensch. Ebenso ist gezeigt, daß Gott nicht in allen seinen drei Seins-

weisen, d. h. als das absolute göttliche Ich, als die absolute göttliche Persönlichkeit Mensch werde. Sondern nur die Gottheit als Logos wird incarnirt, wenngleich auch Gott als Vater und heiliger Geist in Christus wohnt. So kann also nicht ein Doppel-Ich in ihm entstehen.

3. Die Wirksamkeit Gottes als des Logos hat schon bei der Schöpfung und in der Religionsgeschichte ihre Beziehung auf die Incarnation. (Vgl. I, §§ 62. 65 ff.)

Diese Betrachtung dient dazu die Menschwerdung auch von der Welt aus als möglich und nothwendig zu begründen. In der Schöpfung handelt es sich zwar zunächst um Setzung eines Anderen, Gott gegenüber relativ selbständigen; aber andrerseits ist die Schöpfung von Anfang berechnet auf eine Vollendung. Die Menschheit sollte nicht Fragment bleiben, sondern Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde und namentlich Heiligkeit, Liebe, Weisheit, also göttliches Leben soll in ihr sein, wovon der vollkommene Ausdruck erst der Gottmensch ist. Das N. T. zeigt in Christus die Gottebenbildlichkeit, als real geworden durch den Sohn, das göttliche Ebenbild.[1] Der erste Adam ist Typus des Künftigen.[2] Er weiset durch das, was ihm noch mangelt, wie durch das, was er schon hat, nämlich die Empfänglichkeit für ein Höheres, auf diesen Künftigen, in welchem das Höhere gegeben sein wird. Er kann erst pneumatisch werden durch den Herrn vom Himmel.[3] So weist schon jeder Einzelne durch Bedürftigkeit und empfängliche Anlage auf die vollkommene göttliche Offenbarung. Aber auch nach Seiten der Gemeinschaft verhält es sich ähnlich. Zum vollkommenen Organismus bestimmt, bedarf und erwartet die Menschheit zu ihrer Vollendung das Haupt, ja nach dem Apostel wird Christus Mittelpunkt für alle Schöpfungskreise und alle Vernunftwesen.[4] Ist in Ihm und nur in Ihm Gott ganz offenbar in der Welt, so ist er in ihm offenbar für alle Geister und ihr einigender Mittelpunkt. Schon früher ist gezeigt, daß die Welt mit ihrer Labilität nur geschaffen, mit ihrer Sünde nur erhalten werden konnte auf den Gottmenschen hin. Die ewige zur Verwirklichung bestimmte Idee desselben war es allein, was für Gott als Schöpfer einer freien Welt Bürge dafür sein konnte, daß sie auch als gefallene der

[1] Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 1 ff.
[2] Röm. 5, 14.
[3] 1 Kor. 15, 45 ff. Eph. 1, 9. 10.
[4] Kol. 1, 20. Eph. 1, 9. 10.

Erhaltung noch würdig und erlösbar sei. Tertullian sagt mit Recht, daß Gott den Adam schaffend schon auf die Imago Christi futuri blickte. Ja auch die Schöpfung der Natur hat schon eine wenn gleich vermittelte Beziehung auf den, welcher der Einheitspunkt im Universum sein wird. Im Gegensatz zur Naturfeindschaft, zum Haß gegen Kunst, Wissenschaft, Staat ist es für die Gesundheit christlicher Frömmigkeit wichtig, dessen gewiß zu sein, daß die erste Schöpfung, wenn man von der Sünde absieht, mit ihren Lebensgesetzen dem christlichen Princip nicht fremd, sondern befreundet ist, Typus oder Vorbild seiner Erscheinung. Gott als Logos ist schon vor Christus wirksam in der Welt und kommt (mit Christus) nicht von außen oder abrupt in die Welt. „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen." Ein schon begonnenes Verhältniß kommt in Christus zur Vollendung. Aber nicht jedes menschliche Individuum ist fähig oder bestimmt, durch die göttliche Selbstmittheilung Gottmensch zu werden, sondern nur die Menschheit Jesu ist durch ihre ausgezeichnete Organisirung, Begabung und Bewährung der geweihte Ort, wo die Gottmenschheit zur Verwirklichung kommen konnte. Die schöpferische Liebesmacht Gottes vermag es, im Gebiete menschlicher Natur und an einem auserwählten Orte derselben sich eine universale oder centrale Empfänglichkeit zu bereiten, wie die göttliche Liebe und Weisheit es will, die nur so eine centrale einheitliche Offenbarung in der Welt gewinnt.

Noch ist endlich auf den Zusammenhang der Wirksamkeit des präexistenten Logos mit der Geschichte, besonders der Religionsgeschichte der Menschheit zu blicken.

Den Ausgangspunkt bildet das Gewissen und die Freiheit. Der Logos schafft sich für seine Erscheinung auch die geschichtliche Vorbereitung durch Einpflanzung und Ausbildung des Bewußtseins von Gottes gutem heiligem Willen und durch Setzung der entsprechenden Form für das ethisch Nothwendige, der Freiheit. Durch beides zusammen wird geschichtlich das Bedürfniß seiner Erscheinung und vollen Offenbarung geweckt.[1] Der Logos, das allgemeine Wort Gottes in den Menschen ruft sie gleichsam zu dem Logos in Christus, zu dem Gottmenschen hin.[2] Für diesen Gesichtspunkt rücken Gesetz und Pro-

[1] Gal. 3, 24.

[2] Vgl. Joh. 5, 38.

phetie zusammen, wie verschieden sie sonst seien. Auch das Gesetz weist auf eine Zukunft, die schlechthin sein soll nach Gottes heiligem Willen,[1] und in den prophetischen Verheißungen setzt sich derselbe göttliche Wille fort, der in der Gesetzgebung auf Verwirklichung des göttlichen Willens gerichtet war. Aber in beiden ist noch keine Wirklichkeit der Menschwerdung des Logos, sondern nur ein ideelles Sein des Göttlichen in der Menschheit gegeben. Das in beiden offenbarte Göttlich-Gute hat mit dem Wissen der Menschen sich zu einigen begonnen, aber steht dem Willen und dem Sein derselben noch gegenüber. Der Logos selbst, das göttliche Princip der Freiheit, bleibt noch ohne Incarnation, wenn er auch von den schattenhaften Umrissen und Vorbildern seiner selbst, die er für das Erkennen gibt, zu immer bestimmteren Enthüllungen seiner nahenden Erscheinung in der Welt fortschreitet.[2] Die Lehre alter Kirchenväter von dem Logos *σπερματικός*, der Christen schon vor Christus gemacht habe, bedarf also der Berichtigung, wie die nicht minder vorgreifende und ungeschichtliche Ansicht vieler Kirchenlehrer, daß die Frommen A. T. durch prophetische Anticipation schon dasselbe gehabt haben, was die Christen.[3] Die Opfer des A. T. brachten noch keine Versöhnung dem Innersten des Menschen (der *συνείδησις*); daher auch keine bleibende Versöhnung;[4] sie bezogen sich nur auf einzelne Vergehungen und gewährten die Gewißheit, noch nicht aus der theokratischen Gemeinschaft gestoßen zu sein, sondern an ihren Segnungen und besonders Verheißungen noch Antheil zu haben. Aehnlich ist auch die Sündenvergebung zu verstehen, von der die Frommen besonders in den Psalmen reden. Was die vorchristliche Zeit besaß, konnte also das Verlangen nach Christi Erscheinung nicht befriedigen oder abschwächen, sondern mußte es steigern. Die Totalität des Menschen ist noch nicht in ihrem Innern geändert. Der Geist der Wiedergeburt und Kindschaft

[1] Röm. 3, 21.

[2] Matth. 11, 11—13. Joh. 8, 56.

[3] Das ist gegen Joh. 8, 56. 7, 39 und die Lehre des Hebräerbriefes von der *τελείωσις* durch Christus. Röm. 4 sagt nicht, daß Abraham Dasselbe gehabt wie die Christen, sondern er war in seinem Glauben Gott wohlgefällig, weil in der Bahn zum N. T., empfänglich auch für die künftigen Thaten Gottes. Er hat den Frieden genossen, so weit er bei dem unentwickelten Bewußtsein der Sünde vor dem Gesetz es bedurfte.

[4] Hebr. 7, 11. 19 *οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος* 9, 9. 11, 40.

geht von Christus aus, und wenn auch Israel als Einheit oder der König als Repräsentant dieser Einheit Sohn heißt, so hat doch der Einzelne im A. T. sich noch nicht können Sohn oder Kind Gottes im neutestamentlichen Sinne nennen,[1] erst das Christenthum ist die Religion der Freiheit durch den frei machenden Sohn.[2]

Dagegen ziemt es der christlichen Wissenschaft, die universale Macht des präexistirenden christlichen Princips und seine Wirksamkeit, auch in der Heidenwelt zu erkennen und damit das Wahre in jenem Gedanken der Väter von der Arbeit des Logos auch an der vorchristlichen Menschheit zu Tage zu bringen.[3] Namentlich in Betreff der heidnischen Philosophie werde erwähnt, daß die Ideale des höchsten Gutes, der Tugenden und Pflichten die sie aufstellte, und die sich in der Stoa lebensvoller zum Bilde des Weisen, der König ist, concentrirten, einen gewissen Ersatz für Dasjenige enthielten, was dem hebräischen Volk im Gesetz und besonders in dem messianischen Ideal gegeben war. Aber es ist nicht zufällig, daß wir nichts von einem priesterlichen Ideal von Seiten dieser Philosophie vernehmen. Die hellenische Sittlichkeit will nicht sowohl in Versöhnung, Buße und Bekehrung gründen, als im Vertrauen auf die eigene edle Natur und Freiheit. Die religiösen Reste, die von der oberflächlichen Auffassung hätten zurückziehen können, verflüchtigen sich später zugleich mit dem Glauben an die Mythologie, und suchen eine krankhafte Befriedigung in einer Religionsmengerei und in einem Mysticismus, der in die leere Unendlichkeit des Ὄν und seine Scheinerhabenheit sich versenkt, des ethischen Zuges aber fast verlustig geht. Der Mittelpunkt aller Vorbereitungen auf den Gottmenschen bleibt also Israel.

4. So wichtig es ist, die Erscheinung des Gottmenschen auf Erden des Scheines eines Wechsels in Gott oder seinem Rathschluß und des Abrupten im Verhältniß zur Schöpfung und der vorchristlichen Geschichte zu entkleiden, so wenig darf auch die Neuheit und Ursprünglichkeit der Erscheinung Christi herabgesetzt werden.

[1] Delitzsch zu Pf. 73.

[2] Joh. 8, 32. 2 Kor. 3, 17. Röm. 8, 21. Gal. 4, 22 ff. 5, 1. 13. 1 Petr. 2, 16. Jac. 1, 25. 2, 12.

[3] Hierüber ist eingehend schon im ersten Theil gehandelt § 65 ff.

Der göttliche Rathschluß bezieht sich zwar nicht bloß auf eine Action oder Einwirkung, sondern auf eine einzigartige Seinsweise Gottes in der Welt, für welche in Gott durch Selbstbestimmung seiner Liebe eine ewige Selbstdisposition stattfindet, die jener Seinsweise entspricht. In solcher ewigen Selbstbestimmung zur Menschwerdung liegt das wahre Moment der alten Lehren von einer himmlischen Menschheit oder dem Adam Kadmon aufbewahrt. Das falsche aber ist in ihr die Annahme einer schon realen Menschheit in der ewigen Sphäre, wodurch Christi irdische Menschheit zum Schein würde und nur etwas schon ewig Reales zu zeigen, nicht aber etwas Neues zu realisiren hätte. Christus würde da zum Fremdling in unserer Gattung, es würde denn allgemeine Präexistenz angenommen.

Bei der Schöpfung könnte ferner das Wirken des präexistenten Logos so gedacht werden wollen, daß schon in Adam der Keim der Gottmenschheit gesetzt, der Wille der Menschwerdung schon in ihm zu realisiren versucht, aber durch die Sünde vereitelt ward, während bei normaler Entwickelung durch immanenten Fortschritt der psychische Adam zum Gottmenschen geworden wäre.[1] Aber der Apostel besteht im Gegensatz gegen solch eine immanente Entwickelung darauf,[2] daß die Schöpfung Adams und die Erscheinung des Herrn vom Himmel zwei verschiedene, erst aufeinander folgende göttliche Acte waren. Auch die Meinung ist verwerflich, es sei die Gottmenschheit von Anfang an der menschlichen Gattung so eingepflanzt gewesen, daß Christus nur Product der hervorbringenden Kraft der empirischen Menschheit war. Vielmehr ist ein neuer göttlicher Act zu seiner Hervorbringung zu fordern, und zwar ein solcher, der mehr ist als die bloße „Auslösung"[3] eines schon von Anfang vorhandenen aber in seinem Hervortreten noch gebundenen Keims. Mit dem Letzteren ist die traducianische Lehre verwandt: Christum naturaliter exstitisse in lumbis Adami. Wie in Adam alle Menschenkeime schon von Anfang gewesen seien, so auch Jesu Seele, und trotz des Falles sei wunderbar durch alle Generationen hindurch die reine massa adamitica präservirt und fortgepflanzt worden,

[1] So meint Thomasius, Adam sei zum geschichtlichen Haupt der Menschheit bestimmt gewesen.

[2] 1 Kor. 15, 45.

[3] Vgl. K. Schmid, Darwinismus 1876.

bis die Zeit kam, wo aus Maria ein Mensch rein von Seele und Leib hervorgehen konnte.

Der Grund solcher Ansichten liegt in der augustinischen Forderung, daß die ganze Schöpfung von Gottes Seite in Einem Moment geschehen sei, und das Motiv ist eine falsche Auffassung der Unveränderlichkeit Gottes und seines Verhältnisses zur Zeit. Jene wie die Einheit der Welt ist für uns durch die Einheit des allumfassenden göttlichen Rathschlusses gesichert, ohne daß wir deshalb akosmistisch die Wirksamkeit der secundären Causalitäten in Schein zu verwandeln oder andererseits die qualitative Verschiedenheit der göttlichen Productionen durch Zusammenziehung derselben in Einen Act zu verwischen hätten.

Was endlich die Wirksamkeit des Logos in der Geschichte betrifft, so wird hier abermals der Incarnation vorgegriffen, wenn man mit Tertullian und Anderen, auch Neueren [1] in den alttestamentlichen Theophanien schon Incarnationen oder „Vorübungen" für die Menschwerdung in verschiedenen Gestalten sehen wollte. Wenn der Logos auch andere Verleiblichungen, z. B. in Engeln einging, so würde das auf ein sehr äußerliches Verhältniß zur Menschheit führen. Jede dieser Offenbarungen würde zu bloßer Theophanie in wechselndem Gewande. Andere lassen durch die heilige Geschichte die Elemente der reinen Menschheit Christi in Israel allmählich gewonnen werden, oder nehmen schon bei Abraham die Einsenkung des Keimes der Gottmenschheit in das israelitische Volk an, der dann in dessen Geschichte wirksam war und immer bestimmtere Vorbilder oder Typen seiner realen Erscheinung schuf. [2] Lange meint durch die Bearbeitung Israels von Gott sei dessen Naturgrund so geheiligt und geweiht worden, daß in der Reihe der fortgehenden Geburten immer mehr Geburt und Wiedergeburt kraft eines Erbsegens zusammen fielen. [3] Die in Israel durch eine Reihe von Weihungen gebildeten gottmenschlichen Elemente haben sich dann in Maria gesammelt. Auch Olshausen redet von einer heiligen Linie, in der die Menschwerdung sich vorbereitete, wie Michael Baumgarten von der sarkischen Präexistenz Christi in Israel. [4]

[1] Z. B. Steinwender, Hengstenberg.

[2] M. Baumgarten, Comment. z. Pentateuch 1, 63. 2, 9.

[3] Pos. Dogmatik S. 325. 453. 467.

[4] Comment. z. Ev. Matth.

Alles Derartige dient aber dazu, der Neuheit des Christenthums Eintrag zu thun, führt zu einer Erlösung und Heiligung der Menschen durch den Logos statt durch Christus und zwar vor Christi Erscheinung und für den Zweck, Christum durch die productive Kraft der Menschheit vor ihm hervorbringen zu helfen. Solche Gedankenreihe culminirt in dem römischen Dogma von Maria's unbefleckter, von Erbsünde reiner Entstehung. Dem Allem entgegen müssen wir dabei bleiben, die vorchristliche Menschheit ist nicht productiv zu Christi Erzeugung, sie ist noch nicht rein, erlöst, Gott geeint, sie überschreitet nicht die Kategorie der Empfänglichkeit für Gott. Die Vorbereitung aber der Menschheit auf Christus ist ethisch zu denken, besteht im Bewußtsein der Sünde und der Sehnsucht nach dem Heil, darf aber nicht in einen physischen Proceß umgesetzt werden, der nur zu unfruchtbaren Speculationen führen kann.

## Zweiter Abschnitt.

## Die Menschwerdung Gottes, oder Christi zeitliche Gegenwart auf Erden.

### § 101.

### Verhältniß des Begriffs der Erhaltung und Schöpfung zu dem der Menschwerdung.

**Der Gottmensch ist weder bloß Erzeugniß der erhaltenden noch bloß der schöpferischen Thätigkeit Gottes, noch endlich wird er durch das Sichsetzen Gottes als Mensch, sondern er ist eine die erste Schöpfung voraussetzende, an sie anknüpfende neue Schöpfung, aber so, daß Erhaltung und neue Schöpfung zum Momente eines Höheren werden, in das sie eingehen. Dieses Höhere ist die Menschwerdung Gottes in Christus. Christus aber ist gesetzt als unendlicher Anfang einer neuen Entwickelung, nämlich des vollendeten Theilhabens der Menschheit an göttlichem Leben und Geist.**

1. Die H. Schrift hat dreierlei Bezeichnungsarten für die in Christi Person an der Menschheit geschehene That Gottes.

Erstens. Gott hat die Menschheit, oder Fleisch und Blut von ihr angenommen, theilnehmend sich angeeignet,[1] um in ihr zu wohnen.[2] Die annehmende That Gott ist dann von der Dogmatik als Assumptio humanae naturae bezeichnet worden. Da ist die menschliche Natur Christi als für die That Gottes schon gegeben gedacht, nämlich vom Geschlecht her, in Maria, und darin liegt, daß die göttliche That sich an die Erhaltung der Welt anschließt. — Allein auch die Propheten sind momentan und die Christen als Kinder Gottes bleibend von Gott angenommen. Auch in ihnen will Gott wohnen und wandeln.[3] Auch persönlich ist Gott seinerseits überall gegenwärtig und wirksam. Bliebe man also bei der bloßen Kategorie der Assumptio und Einwohnung stehen, die beide nur ein Verhältniß Gottes zu der ihm gegebenen Welt aussagen, so käme das Eigenthümliche der Erscheinung Christi noch nicht zum Ausdruck, zu einem specifisch Neuen kämen wir da nicht und Menschwerdung wäre nur eine bildliche Redeweise. Der Logos hat oder trägt da nur einen Menschen, aber er ist nicht Mensch geworden. Gott als Logos hätte da die Menschheit zu seinem Sein sich nicht so angeeignet, daß dieser Mensch die weltwirkliche Erscheinung des göttlichen Ebenbildes wäre. Diese Auffassung hätte die ebionitische Tendenz noch nicht entscheidend überwunden, daher der Hebräerbrief auch noch andere Bezeichnungen hat.

Höher daher ist eine zweite Ausdrucksweise, die in Christus nicht bloß ein Wesen sieht aus der adamitischen Welt, auf das Gott einwirkt in Assumptio und Einwohnung, sondern das Product einer neuen schöpferischen That Gottes. Christus verdankt hiernach seine Existenz selbst einem übernatürlichen göttlichen Act. Dahin gehört, wenn Paulus ihn den zweiten Adam nennt, oder wenn er durch die Kraft des Höchsten aus dem heiligen Geiste gezeugt heißt.[4] — Allein schon jeder einzelne Mensch kommt nicht dadurch zu Stande, daß nur die Gattung, die Welt der Erhaltung productiv ist. Neben dem traducianischen Factor oder der Mitwirkung der Welt der Erhaltung hat auch der Creatianismus

[1] Hebr. 2, 14. μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός.
[2] 2 Kor. 5, 19. Kol. 2, 9.
[3] Joh. 14, 17. 23.
[4] Röm. 5, 14. 1 Kor. 15, 22. 44 ff. Luc. 1, 35. Matth. 1, 20.

und Präexistenzianismus bei der Entstehung jedes Menschen sein Recht; denn jeder Mensch ist so hoch geachtet, daß Gott schöpferisch zur Entstehung seiner Seele mitwirkt, daß er ein besonderer und ewiger schöpferischer Gedanke Gottes ist.[1]

Man könnte nun sagen, in Christus ist eine neue höhere Schöpfung als in Adam. Allein auch die Christen heißen eine neue Schöpfung.[2] Mit der Formel: Christus ist eine neue Schöpfung, hätten wir zwar seine wunderbare Entstehung, aber nicht einmal die bleibende Reinheit und Freiheit von Sünde wäre damit gesichert. Wäre er bloß eine neue Schöpfung, so wäre er offenbar nichts weiter als eine Creatur und das neigte abermals zum Ebionitismus, wenn auch einer höheren Form desselben. Möchte dann immerhin der Begriff der Einwohnung Gottes dazu genommen und gesagt werden, in Christus, der Creatur, die eine neue höhere Schöpfung ist, wohnt die Fülle göttlicher Gaben: der Glaube könnte ohne Abgötterei sich doch nimmer an eine bloße Creatur halten, sie wäre kein geeigneter Mittler. Ist Gott nur dynamisch in ihm und nicht wesentlich, wie unauflöslich mit ihm geeint, so könnten wir mit ihm verbunden uns nicht mit Gott verbunden wissen, so wäre auch die Selbstmittheilung und Offenbarung Gottes in ihm nicht vollendet.

Eine dritte Formel lautet: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch";[3] oder Christus ist vom Himmel, im Fleisch gekommen,[4] „das Wort ward Fleisch".[5] — Aber verstände man dieses so: Gott als Logos habe menschliches Fleisch als Gewand angenommen, oder sich in einen Menschen, wenigstens in eine menschliche Seele verwandelt, und in diesem Sinne sich als Menschen gesetzt, so spielte er nur das Drama eines Menschen, ohne Mensch geworden zu sein. Oder sollte der Logos sich selbst verringern oder contrahiren, um in Christus neben einer vollkommenen menschlichen Natur, zu der auch Seele gehört, zu wohnen, so brächte uns solche Gewaltsamkeit zwar eine undenkbare Veränderung göttlichen Wesens, aber wir hätten damit noch kein Band zwischen beiden Naturen, also wieder keine Menschwerdung. Alle diese Deutungen stehen auch im

[1] S. I, S. 531 f.
[2] 2 Kor. 5, 17. Jac. 1, 18. Joh. 1, 13. 1 Petr. 1, 23.
[3] 1 Tim. 3, 16 vgl. 1 Joh. 4, 6.
[4] Joh. 6, 41. 51. 2 Joh. 7.
[5] Joh. 1, 14.

Widerspruch mit einer wahren, bleibenden Menschheit Christi, die von den beiden ersten Formeln so bestimmt vertreten wird. Ebenso enthielte aber endlich auch die Meinung: über diesen Menschen komme eine göttliche Persönlichkeit und setze sich, die menschliche bindend und niederhaltend an deren Stelle, nicht Menschwerdung; das wäre eine Art Cerinthianismus. Die göttliche That der Menschwerdung kann nicht Erniedrigung oder Verstümmelung, sondern nur Erhöhung der Menschheit sein.

2. Begriff der Menschwerdung. Die Christologie, welche in Christi Person ein bloßes Sichsetzen Gottes als Mensch oder in Menschengestalt lehrt, vertritt das Antiebionitische, aber scheitert an der doketischen Klippe. Die Christologie der Assumptio und die der neuen Schöpfung vertritt das Antidoketische, aber bringt das Göttliche in Christus und dessen Verbindung mit dem Menschen noch nicht zu adäquatem Ausdruck, überwindet das Ebionitische noch nicht völlig. Damit ist uns der richtige Weg gewiesen. Es muß auf eine solche Ineinanderbildung der Erhaltung, Schöpfung, Gottes-Erscheinung ankommen, daß unter Ausschluß des Doketischen und Ebionitischen alle drei zum Vollbegriff der Menschwerdung Gottes zusammen wirken. Schicken wir uns nun hierzu an, so zeigt schon der erste Blick: die Schwierigkeit hat ihren Schwerpunkt nicht in der Aufgabe, die beiden ersten Momente mit einander, sondern sie beide mit dem dritten zu vereinigen. Denn es kann keine Schwierigkeit machen, eine neue schöpferische That Gottes im Anschluß an die alte Schöpfung und unter Verwendung ihrer Elemente zu setzen. Gottes schöpferisches Thun erschöpft sich ja nicht mit Einem Act und Product, sondern unbeschadet der Einheit des göttlichen Weltplans ruft sie successiv die Momente desselben so ins Dasein, daß das Spätere seine innere Zusammengehörigkeit mit dem Früheren und dieses seine Empfänglichkeit für jenes nicht verleugnet. Schwieriger dagegen ist die Frage, wie sich die Assumptio und die Neuschöpfung mit dem dritten Moment vertragen. Dieses dritte besagt, daß Gott nicht bloß wie überall, so auch in Jesu ist, daß er nicht bloß kraftweise auf diesen Menschen einwirkt, sondern daß Gott als Logos, als diese besondere ewige Seinsweise der Gottheit selbst sich vollständig und unauflöslich mit Jesu einigt und so Gott in ihm kann Mensch geworden heißen, weil er als Logos in diesem Menschen sein

Sein, seine vollkommene Offenbarung hat und mit diesem Menschen eine Lebenseinheit geworden ist. So werden wir nun die johanneische Formel 1, 14 richtig verstehen können. „Das Wort ward Fleisch" kann weder bedeuten: der Logos hörte auf zu sein, was er war, und begann nur Mensch zu sein, noch kann es eine bloße Theophanie in Menschengestalt bezeichnen wollen. Im Gegentheil liegt in dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο der allerstärkste Ausdruck auch für die Wirklichkeit der Menschheit Jesu, aber so daß diese Wirklichkeit Offenbarung, ja Weltwirklichkeit des Logos selber ist.

3. Ist nun dieses der Begriff der Menschwerdung, so werden sich auch die Hauptbedenken gegen denselben heben lassen. Da der Sinn derselben nicht ist, daß Gott als Logos aufgehört habe zu sein, was er war, sondern geworden, was er nicht war, und eine Veränderung seines Wesens mit diesem Werden auch nicht gemeint ist, so kann die Hauptschwierigkeit nur in Folgendem liegen. Jesus ist ein creatürliches Wesen, wie das auch in dem Begriff sowohl der Assumptio eines Menschen, als in dem Begriff der neuen Schöpfung liegt. Nun hat es aber die schöpferische Thätigkeit an sich, das Creatürliche in relativ selbständiger Objectivität als ein Anderes dem schaffenden Gott gegenüber zu stellen. So ist die Frage, wie soll es sich reimen, daß der Logos, der als solcher der Creatur gegenübersteht (S. 395), zugleich das werden und sein soll, was nur Object seines Thuns und Einwirkens scheint sein zu können? Da scheint ja die Ursache zugleich die Wirkung ihrer selbst sein zu müssen.

Die Lösung ergiebt sich durch nähere Analyse des creatürlichen Wesens und durch richtige Unterscheidung des Begriffs der ersten von dem der zweiten Schöpfung, wodurch sich letzterer als Mittelbegriff zwischen der Menschwerdung und zwischen der ersten Schöpfung sammt der Erhaltung herausstellen wird, indem er beide unterschieden hält, aber auch sie zu einigen bestimmt ist. Ginge der Schöpfungsbegriff überhaupt darin auf, daß sein Product nur eine reine Creatur wäre,[1] so wäre freilich Menschwerdung Gottes in solcher Creatur nicht möglich. In der ersten Schöpfung muß der Unterschied der Welt von Gott hervortreten,[2] Gott als Logos setzt den Menschen in ein Fürsichsein außer sich und unterscheidet sich selbst von ihm. Aber unter den Schöpfungsbegriff

[1] So Günther und nach ihm Delitzsch.

[2] ὁ πρῶτος Ἀδὰμ χοϊκός, ψυχικός 1 Kor. 15.

fällt auch noch die zweite Schöpfung. Ist denn die Welt nichts Anderes als die reale Geschiedenheit von Gott, beschreibt ihr Unterschied von Gott ihren ganzen Begriff? Da wäre sie lediglich das Außergöttliche, wie der Deismus will, wenn nicht das Ungöttliche; vielmehr ist jene Unterschiedlichkeit nur als Voraussetzung für die Selbstmittheilung Gottes und die Lebensgemeinschaft mit ihm gewollt, und diese letztere ist von Anfang für sie von Gott bestimmt, wenn auch nicht gesetzt, und zum Vollbegriff der vernünftigen Creatur selbst so sehr gehörig, daß die Vollendung dieser von der Aneignung der göttlichen Mittheilung abhängt. Die Idee des Menschen in Gott ist so geartet, daß zu ihrer Verwirklichung selbst ein göttliches Element, der Geist Gottes gehört, und der empirische Mensch seine eigene Wahrheit nur durch Aneignung von diesem erreicht. Das N. T. schreibt schon den Christen im Allgemeinen zu, daß sie durch Selbstmittheilung des heiligen Geistes, die auch in ihnen eine unauflöslich bleibende werden kann und soll, theilhaft werden der göttlichen Natur;[1] es spricht davon, daß sie nicht von unten, von der Erde oder aus dem Fleisch, nicht vom Willen oder Geblüt eines Mannes, sondern aus göttlichem Samen, aus Gott gezeugt seien, allerdings nur durch Christus das Weizenkorn, das ersterben muß, um in reicher Frucht wieder aufzustehen.[2] Das christologische Problem nun verlangt nicht den Unterschied des Menschlichen und Göttlichen zu tilgen, es läßt so der ersten Schöpfung ihr Recht. Aber Christus ist auch zweiter Adam, zweite Schöpfung und der Begriff dieser reicht aus, um eine Brücke zu bilden zwischen der Schöpfung, durch die der Mensch außer Gott in ein Fürsichsein gestellt ist, und zwischen der Menschwerdung, insofern in Christus, wie in den Christen unbeschadet des bleibenden Unterschiedes des Göttlichen und Creatürlichen doch eine Einigung beider stattfindet. Die Menschwerdung Gottes ist aber von der Vermählung des Menschlichen und Göttlichen im Glauben einerseits, was Jesu Menschheit anlangt, unterschieden wie die universelle Empfänglichkeit von der nur individuellen charismatischen, andrerseits, was die göttliche Seite betrifft, wie sich zu der Mittheilung ἐκ

[1] 2 Petr. 1, 4. Joh. 1, 13.
[2] Joh. 1, 13. 12, 24.

μέτρου[1] die Mittheilung des Göttlichen ohne Maaß *(οὐκ ἐκ μέτρου)* verhält, welche ein Eingehen einer ewigen Seinsweise Gottes in Christi Person ist. Endlich aber auch dadurch, daß in Jesus der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen nie eine Zeit ihres bloßen Außereinander voranging, wie denn Christus gottmenschliche Lebenseinheit, Sohn Gottes von Natur ist, wir aber Kinder Gottes erst werden durch Adoption, durch Einpflanzung in das Princip der Filiation, das in ihm als Mensch Gewordenem ruht oder liegt. Das ewige Ebenbild Gottes ist durch seine Gottmenschheit auch ausgeprägt in Weltwirklichkeit und als menschlich wirkliches Urbild ergreifbar für den Glauben geworden, durch den wir seine Abbilder werden. Damit ist der Liebeswille Gottes erfüllt, der selbstmittheilend und theilnehmend (oder aneignend) zugleich ist. Gottes Mittheilung, durch die eine neue höhere Menschheit als die adamitische in Christus zu Stande kommt, und wodurch er das Seinige, ja sich der Menschheit zu eigen gibt, bewirkt, daß auch die Menschheit kann in besonderem Sinne dem Logos zu eigen werden, so daß sie zu ihm selbst gehört, nämlich als offenbarem und durch die Menschheit weltwirklichem oder ein geschichtliches Leben in ihr führendem. Daß nämlich nicht nur Gott als Logos der Menschheit in Christus gehöre, sondern auch diese ihm zugeeignet sei, das will er vermöge der Theilnahme seiner Liebe an der Menschheit, welche nur die andere Seite zu der mittheilenden Liebe Gottes ist. Diese Theilnahme aber bewirkt, daß die Menschheit dieser Person nun auch unzertrennlich dem Logos zu eigen ist, der in ihr die Selbstoffenbarung findet, die er will. Durch beides zusammen ist Christus der Gottmensch schlechthin, in welchem die ewige göttliche Prädisposition zur Menschwerdung nun zur Wirklichkeit gekommen, die Menschheit aber zur Einheit mit Gott erhoben ist. Aber all dieses hängt an der Grundwahrheit, daß das Göttliche und Menschliche, so wenig auch ihr Unterschied je erlischt, nicht mehr als fremd und sich ausschließend gedacht werden dürfen. Und diese beiden Forderungen werden offenbar dann zugleich erfüllt, wenn die Unterschiede so gedacht werden, daß Ebendasselbe, was die göttliche Natur und die menschliche von einander unterscheidet, zugleich das Verbindende zwischen beiden wird. Der letzte und unauslöschliche Unterschied zwischen Gott und dem Menschen ist

[1] Joh. 3, 34. 1 Kor. 12, 11. Röm. 12, 3—5.

nun:[1] daß Gott allein das Durchsichsein oder die Aseität zukommt, die sich durch alle Eigenschaften hindurchzieht und ihnen ihr göttliches Gepräge verleiht. Er allein hat durch sich selbst schlechthinige Lebens-, Geistes- und Liebesfülle, der Mensch dagegen, von Gott gesetzt, ist schlechthin abhängig von Gott, also ohne Aseität, aber zugleich nach Gottes Liebe zum gottebenbildlichen Antheil an den göttlichen Eigenschaften bestimmt. Sein Unterschied von Gott gestaltet sich daher zur Gottbedürftigkeit, zur Empfänglichkeit für Gott, die nach seiner Selbstmittheilung verlangt. Dagegen Gottes schlechthin in sich gründende Selbstgenugsamkeit und Seligkeit gestaltet sich, weil seine Herrlichkeit im Innersten Liebesherrlichkeit ist, zum wirksamen Willen der Gemeinschaft mit der für ihn empfänglichen Welt in Mittheilung und Theilnahme. So ist gerade das, was den unauslöschlichen Unterschied zwischen beiden bildet, auch das beide Verbindende. Der Abgrund des göttlichen Reichthums und der Abgrund der creatürlichen Armuth und ihre unendliche Bedürftigkeit wie Empfänglichkeit rufen gleichsam einander zu[2] und ziehen sich an, bis sie überschwenglich sich einigen in Dem, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Die beiderseitige Anziehung ist ethischer Art, aber die göttliche Liebe hat zuerst geliebt.[3]

4. So ist nun auch möglich, im Gegensatz zu allen pantheistischen und magischen Theorien der Vermischung zu erkennen, wie im Begriff der Menschwerdung nicht Einerleiheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern Einheit im Unterschied gesetzt ist, indem der Begriff der Schöpfung in dem der Menschwerdung nicht aufgezehrt, sondern aufbewahrt wird. Das creatürliche Moment der Menschheit Christi, wie hoch sie sei, bleibt dadurch gesichert, daß sie ewig zu ihrem ursprünglichen Sein nicht das Göttliche zu rechnen hat, sondern nur durch Empfangen hindurch. Ihr Wesen ist nicht, wie der Pantheismus will, unmittelbar göttlich, sondern nur durch die freie Liebe des Logos gotterfüllt, und dieser macht sie sich in Theilnahme zu eigen, um ihr Antheil zu geben an sich und sie so in sein trinitarisches Leben aufzunehmen. Es bleibt auch so in der Menschheit des Gottmenschen grade diejenige Unterschiedlichkeit

[1] Wie der Württembergische Reformator Brenz erkannt hat.
[2] Ps. 42, 8.
[3] 1 Joh. 4, 10.

von Gott als ewiges Moment aufbewahrt, die den letzten Unterschied von Gott an sich und der Creatur bildet. Denn sie erhält nicht die Aseität Gottes. Ewig ist es nur durch Empfangen ihrerseits, daß sie die Fülle der Gottheit erhält und diesen Besitz zu ihrem eigenen Sein, zu ihrem verwirklichten Vollbegriff rechnen darf, während der dreieinige Gott seine Fülle in ewiger Aseität hat, aber durch seine freie Liebe als Logos diesen höchsten Act vollbringt. Die ewige Disposition oder Selbstbestimmung des Logos zur Menschwerdung verwirklicht sich mithin so, daß sie an die vorhandene Welt der Erhaltung anknüpft, um die in Adam angefangene Schöpfung des Menschen dadurch zur Vollendung zu bringen, daß Gott als Logos nicht bloß Kräfte Seiner selbst einem Menschen spendet, sondern die absolute Selbstmittheilung vollbringt, seine volle Selbstoffenbarung in diesem Menschen als seinem Eigenen hat, wie diesem Menschen sich zu eigen gibt, in Beidem zusammen aber die Gottmenschheit verwirklicht.

Anmerkung. Viele meinen, das Haupthinderniß einer befriedigenden Christologie sei in der Lehre von zwei Naturen enthalten. Sie wollen daher nur eine Natur, was dann aber nothwendig monophysitisch oder ebionitisch ausfällt, wenn nicht zu einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen zurückgesunken wird. Aber Schleiermacher, auf den man sich dabei besonders beruft, hat keineswegs (trotz seiner Leugnung der immanenten Trinität) den Unterschied des Göttlichen und des Menschlichen in Christus überhaupt aufgehoben, sondern jenes als das annehmende, dieses als das angenommen werdende, ja das gottmenschliche Leben Christi als gemeinsame That des Göttlichen und Menschlichen betrachtet. Nach unserer Darstellung stehen in Christus das Göttliche und Menschliche nicht dualistisch auseinander. Durch die obigen Sätze und besonders den Mittelbegriff der neuen zweiten Schöpfung als einer nicht bloß, wie die erste, von Gott unterscheidenden, sondern auch mit Gott einigenden und doch den Menschheitsbegriff nicht übersteigenden ist dasjenige wieder aufgenommen, was Luther meinte, wenn er für eine befriedigende Christologie einen neuen höheren Begriff von der Menschheit forderte, von der „in neuen Zungen" zu reden sei. Er meint damit einen über dem der empirischen, adamitischen Menschheit hinausliegenden höheren Begriff von der menschlichen Natur, welcher der einigenden That Gottes nicht bloß nicht widerstrebe, sondern durch sie zu seiner Verwirklichung gelange.

## § 102.

## Die Einheit der gottmenschlichen Persönlichkeit.

**Die Versuche, den Gottmenschen als persönliche Lebenseinheit zu erkennen, scheitern nothwendig, wenn dabei ausgegangen wird von**

**dem Begriff des persönlichen Ichs, sei es eines menschlichen, sei es eines göttlichen, um in ihm die Grundlage für die gottmenschliche Lebenseinheit und das Band der Einheit der Naturen zu finden, statt umgekehrt die Einheit des gottmenschlichen Ich als Resultat der Einigung der göttlichen und menschlichen Seite in ihm zu gewinnen. Wenn eine Doppelpersönlichkeit vermieden werden soll, so kämen wir auf jenem Weg entweder bei der Leugnung der Persönlichkeit menschlicher Natur (d. h. wesentlich bei Apollinarismus) oder bei einer anthropocentrischen Christologie an. Ist also der Weg, mit einem persönlichen Ich zu beginnen ungangbar, so ist vielmehr von der Einigung der Naturen auszugehen, dazu aber so wenig erforderlich, die Wahrheit und Vollständigkeit, sei es der Menschheit oder der Gottheit, im Interesse der Einheit der Persönlichkeit Christi zu verkürzen, daß näher betrachtet grade in der Vollständigkeit beider Seiten die Begründung der persönlichen Lebenseinheit des Gottmenschen verborgen ist.**

1. Wie die christologische Geschichte der vorchalcedonensischen Zeit von den Naturen ausgegangen war, nicht aber vom Begriff der Person, so hatte auch (s. o. S. 320. 330) die chalcedonensische Synode noch die Formel, daß die beiden Naturen zu einer Hypostasis zusammenlaufen, wonach also die eine Person des Gottmenschen Ziel oder Resultat der Einigung der zwei Naturen wäre. Anders freilich die spätere Theologie. Sie nahm das Ich ohne Natur zur Basis, um zur Einheit der Naturen zu gelangen. Die Einheit der Naturen bestand ihr darin, daß dieses Ich, sei es nun als göttliches oder menschliches gedacht, das Eine Centrum, den realen substantiellen Einheitspunkt oder Kern für die werdensollende Lebenseinheit bilden und die beiden Seiten mit all ihrem Inhalt, d. h. die Naturen unter sich sammeln soll. Das konnte aber in doppelter Weise versucht werden, entweder von der göttlichen Seite aus, wie besonders im Mittelalter, oder von der menschlichen Seite, wie in der neueren Zeit häufig geschah. Je nachdem dieses Ich als göttliches oder menschliches gedacht ward, kam die göttliche oder menschliche Seite in entschiedenes, unverrückliches Uebergewicht. Definirte man dann ferner das Ich, welches freilich ohne Natur eine leere Abstraction wäre, als ein geistiges selbständiges Sein, das ein Ganzes in sich ist, Anderes,

wovon es sich unterscheidet, repellirt und an Anderes unmittheilbar ist, was nicht nur die katholische Dogmatik,[1] sondern auch z. B. Strauß annimmt, so ist das Ich („die Person"), möge es als göttlich oder als menschlich gedacht sein, einer innigen Einigung mit einem Anderen weder fähig noch bedürftig und eine Mittheilung an ein Anderes als sie wird zur Unmöglichkeit. Wird das Ich bei solcher Auffassung nun als göttlich gedacht und diese seine Definition auf die Hypostase des Logos angewendet, so folgt, daß der menschlichen Natur Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, d. h. die Persönlichkeit abzusprechen sei, damit sie nicht das göttliche Ich repelliren und von ihm repellirt werden müsse, vielmehr eine Unio mit der göttlichen eingehen könne.[2] Solche Verstümmelung der Menschheit wäre aber selbst gegen die chalcedonensische Formel, daß die Menschheit wie die Gottheit in Christus *τελεία* sein soll. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist für den Begriff des Menschen nichts Unwesentliches, die immanente Tendenz jedes wahrhaft menschlichen Wesens zur Selbsterfassung und Selbstbestimmung darf nicht durch die Unio unterbrochen oder gehemmt sein. Ein göttliches Ich, das sich an Stelle der Selbsterfassung der menschlichen Natur oder ihrer Tendenz zur Persönlichkeit setzte, würde ein Moment absorbiren, das wesentlich zur vollständigen Menschheit gehört. Die lutherische Christologie, dieses erkennend, wie sie jene Definition von persona nicht annimmt, lehrt eine Communicatio personae, will die Menschheit Christi nicht *ἀνυπόστατος* denken. Sie sei vielmehr *ἐνυπόστατος* im Logos, personata durch sein Ich. Hier ist jene Definition des Ich verlassen. Aber abgesehen davon, daß hierbei die Hypostase des Logos ganz nach Art eines menschlichen Ich müßte gedacht sein, denn sonst könnte sie nicht zugleich menschliche Person sein, würde doch nur dann das Ich des Logos menschliches Ich heißen können, wenn Gott und Mensch in Betreff der Persönlichkeit ein Identisches oder Einerlei, Gott an Ihm selbst ewig menschliches Ich oder Gott und Mensch nur graduell, nicht durch die göttliche Aseität unterschieden wären. Aber solche Vereinerleiung

[1] So Liebermann III, 416 persona sei totum aliquid et completum, quod sui juris est et alteri non potest communicari.

[2] Daher die lutherischen Dogmatiker diese Definition nicht annehmen, sondern eine communicatio auch der persona des Logos lehren.

beider in oberster Spitze hat pantheistischen Beigeschmack. Die lutherischen Dogmatiker haben also zwar ein Gefühl von dem Fehler, die persona als repellirt zu denken, ja sie behandeln die persona als mittheilbar, gleichsam als eine natura, aber brechen doch nicht mit der Methode, die persona statt der natura zum Ausgangspunkt für die Einheit der Persönlichkeit Christi zu nehmen; sie gehen vielmehr auch von einem göttlichen Ich aus, als dem constituirenden Grundfactor in dieser Persönlichkeit. Aber ebenso wenig genügt es für die Lösung des Problems der gottmenschlichen Lebenseinheit, auszugehen von einem menschlichen Ich, und dieses als ein completum totum für sich zu bezeichnen, welches das, wovon es sich unterscheidet, repelliren müsse und den unbeweglichen festen wie incommunicablen Kern in Christi Person bilde. Da würde dem Göttlichen nur eine zufällige, nachträgliche und prekäre Stellung, zu der auch ohne dasselbe schon in sich fertigen rein menschlichen Persönlichkeit übrig bleiben. Das würde die sogenannte anthropocentrische Christologie sein, die für die Menschheit den Kern dieser Person vorbehielte, für die Gottheit aber nur eine peripherische Stellung übrig ließe und vergeblich versuchen würde sich von dem Ebionitismus noch klar zu unterscheiden.[1]

Anmerkung. Die beiden möglichen Formen, im Interesse der gottmenschlichen Lebenseinheit von den Naturen abzusehen und vom Begriff des Ich auszugehen, damit das Ich das Einheitsprincip der Persönlichkeit Christi sei, führen also um der Untrennbarkeit des Ich und seiner Natur willen zu einem bleibenden Uebergewicht, sei es der göttlichen oder menschlichen Seite, verkürzen also die eine oder die andere der zwei Naturen. An Stelle der gleichen Berücksichtigung der Factoren im vollendeten Begriff des ewigen Gottmenschen behielten wir da nur eine göttliche oder menschliche Einheit mit Accidenzen der anderen Natur. Die Idee der Gottmenschheit wäre folgerichtig verlassen. Um das zu vermeiden, kann man dann im Interesse der Vollständigkeit beider Naturen zu jenem Ausweg kommen, der Christus nestorianisirend nur als ein Vereinwesen ansieht, es aber nicht zu einer gottmenschlichen Lebenseinheit bringt. — In der modernen Kenotik ist ein dunkles Gefühl davon, daß der Ausgang von der persona nicht zum Ziele führt, daher sie den Logos vor Allem meint sich depotenziren lassen zu müssen, d. h. zur bloßen göttlichen natura werden läßt, und ihn dann in Einheit mit der menschlichen zur Actualität sich erheben läßt. Und ähnlich verlangt auch Philippi a. a. O. von der Persönlichkeit (d. h. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung) auf ein Tieferes zurückzugehen, damit für das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung der

[1] Den Gegensatz hierzu bildet Schleiermachers Wort, daß das Göttliche das innerste Selbst dieser Person sei.

Menschheit in Einheit mit dem Göttlichen Raum sei. — Allein, um vollständig zu helfen, wird der Begriff der persona überhaupt und besonders in ihrer Anwendung auf den Logos zu revidiren sein. Ueberhaupt, d. h. sie wird nicht nur als repellirend oder repellirt dürfen gedacht werden; sie wird als Product der natura zu denken sein, sowohl in Gott als in der Menschheit. Weit besser als jene moderne Definition von persona ist in Beziehung auf die Menschheit die Definition des Boethius, die großes Ansehen lange genoß: persona est animae rationalis individua substantia, d. h. eine besondere Seinsweise des vernünftigen Wesens, in Beziehung auf die trinitarische persona des Logos die Definition der Conf. Augustana I: persona sei quod proprie subsistit, denn damit ist nicht die Incommunicabilitas, noch das ens totum et completum zu ihrem Begriff gerechnet. Indem damit vielmehr auf die substantia oder subsistentia hingewiesen ist, so führt das schon dazu über, nicht mit dem Ich zu beginnen, um die persönliche Lebenseinheit des Gottmenschen zu erkennen. Hiervon hatte auch, wie gezeigt, Luther eine sehr bestimmte Ahnung und die lutherische Dogmatik hat sich wenigstens vornehmlich mit der communicatio naturarum und ihrer Idiome beschäftigt.

2. Es ist um so nothwendiger, von dem Wege abzustehen zur persönlichen Lebenseinheit des Gottmenschen durch die persona, die göttliche oder menschliche als Einheitsband zu gelangen, da aus logischen und sachlichen Gründen das Ich nicht so kann als Einheitsband an die Spitze gestellt werden, vielmehr die Persönlichkeit Christi erst Resultat des Processes der Unio sein **kann**. Das Ich in Christus darf nicht als ein einfacher besonderer substanzieller Punkt, neben der göttlichen oder menschlichen Natur incommunicabel eine geschlossene Totalität bildend und Alles, was nicht es ist, repellirend gedacht werden. Da würden wir nie aus jenem Zauberkreis der Exclusivität des göttlichen Wesens gegen das menschliche oder des menschlichen gegen das göttliche herauskommen, woran die Christologie so lange litt. Es wäre aber auch im Widerspruch gegen das bereits Gesagte, wonach das Menschliche nicht sich selbst genug ist, sondern nach dem Göttlichen verlangt, wie umgekehrt das Göttliche mittheilend und theilnehmend ist. Dazu kommt aber noch besonders, daß man mit Recht fragen kann, ob denn das Ich, sei es in Gott oder dem Menschen, eine Substanz für sich und abgesehen von der Natur oder dem Wesen sei. Wären die drei Hypostasen in Gott nur drei besondere Iche neben und außer dem göttlichen Wesen, so würden sie vielmehr in einem nur zufälligen und äußerlichen Verhältniß zu dem Einen göttlichen Wesen stehen und wir hätten Tritheismus. Aber vielmehr ist der Eine Gott in dieser Dreiheit selbst und durch sie

ewig der Eine, persönliche Urgeist.[1] Ebenso aber müssen wir auch für den Menschen von dem Aberglauben lassen, daß das Ich eine Substanz für sich sei, gesondert von der geistigen Natur des Menschen, von der Seele und ihren Functionen. Vielmehr das Ich im Menschen ist nur der Geist oder die geistige Natur selbst in der Function, wozu sie als vernünftige wesentlich tendirt, sich selbst zu erfassen im Denken und Wollen. Das Ich ist stets nur als That vorhanden. Es hat seinen Bestand nur in der That der Selbstdiremtion und Rückkehr in sich, der Reflexion des Geistes aus sich und in sich, der sich ebendadurch als Ich hervorbringt, d. h. eine selbstbewußte Natura ist. Das Ich ist Product des Vernunftwesens, seine That, und kommt zu Stande durch sein stetiges actuelles Sichsetzen. Die menschliche Natur ist an ihr selbst das Vermögen und die Tendenz sich zu wissen und selbst zu bestimmen und das Ich ist nichts Anderes, als das in dieser Reflexion auf sich begriffene geistige Wesen des Menschen selbst. Durch dieses Sich-Wollen und Wissen vermag das menschliche geistige Wesen sich selber gegen Feindliches zu behaupten, es zu repelliren, aber nicht minder auch mit Befreundetem ohne Selbstverlust sich zusammenzuschließen sowohl mit der Gattung als mit Gott. Mit dem Sich-Wollen und Wissen ist wohl ein Sichunterscheiden von Gott und der Gattung, also eine Bewahrung des Unterschiedes, wie § 101 verlangt, aber nicht ein Repelliren und Sichausschließen gefordert. Denn das menschliche Wesen würde grade verleugnet in Wollen und in Wissen, wenn nicht auch zu seiner Natur, seinem Sich-Wissen und Wollen die offene Empfänglichkeit für Gott und die menschliche Gattung wesentlich gehörte. So ist von neuer Seite uns verwehrt, den Weg zu beschreiten, der zur Leugnung menschlicher Persönlichkeit also zu Apollinarismus und theophanischer Christologie oder zur anthropocentrischen Lehren führen müßte. Alles weist uns vielmehr darauf, statt mit dem Ich, einem göttlichen oder menschlichen, vielmehr mit der Einigung der Naturen zu beginnen, wie zum Theil die alte Zeit bis zum Chalcedonense, dann aber wieder Luther gewollt hat, um von der Unio der Naturen aus dann auch die persönliche Lebenseinheit des Gottmenschen zu erreichen. Nichts kann daher von der Lösung des Problems weiter abliegen, als

[1] I, §§ 31 b. 32.

die Versuche, von der übernatürlichen Entstehung Christi, d. h. der grundlegenden Einigung der Naturen abzusehen und sie in ein natürliches Product der Gattung verwandeln zu wollen.

3. Gehen wir demgemäß von den Naturen aus, so steht uns erstens[1] fest, daß ihre Einigung keinen Widerspruch enthält, daß sie vielmehr gerade auch durch das sie Unterscheidende auf einander angewiesen sind, und eine innere Beziehung auf einander haben, die menschliche durch ihre Empfänglichkeit und Bedürftigkeit, die göttliche durch Gottes Liebe. Ist nun eine solche Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur da, so ist ihr Resultat eine gottmenschliche Lebenseinheit, in welcher Unterschied und Einheit gleich sehr müssen und können bewahrt bleiben. Zweitens. Nun genügt es freilich nicht, nur bei dieser gottmenschlichen Lebenseinheit stehen zu bleiben, sie muß auch actuell sein, persönliche Lebenseinheit werden, also selbstbewußt und sich selbst bestimmend. Da erhebt sich aber die Frage: kann auch in dieser Hinsicht ihr gottmenschlicher Charakter fest gehalten werden, treten nicht doch wieder im Gebiete des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung das Menschliche und Göttliche auseinander, so daß die actuelle Lebenseinheit zerrissen wird? Das möchte dann herauskommen, wenn das menschliche Ich neben der menschlichen Natur als eine besondere Substanz gedacht würde, denn da stände dieses menschliche Ich als rein menschlich der göttlichen Natur gegenüber, ohne daß die Unio sich auch in dieses rein menschliche Ich erstreckte und es selber gottmenschlich machte. Aber anders stellt sich die Sache, wenn das Ich, auch das menschliche, keine besondere Substanz für sich neben seiner Natur und geschieden von ihr ist, sondern wenn das Ich nur die Natur selber in ihrer Actualität als bewußte und wollende ist. Drittens. Kommt daher jene gottmenschliche Lebenseinheit, zu welcher die zwei Naturen geeinigt sind, zum Selbstbewußtsein, so ist das Selbst, welches Inhalt dieses Selbstbewußtseins ist, nothwendig nichts Anderes als die daseiende gottmenschliche Lebenseinheit. Ueberall kann ja das Selbstbewußtsein eines Wesens, wenn es der Wahrheit entsprechen soll, nur das ideelle Abbild eben dieses Wesens sein. Das Wesen nun aber, das durch die Einigung der Naturen geworden ist, ist gottmenschliches Wesen. Also wird auch das Selbstbewußtsein des Gott-

[1] Nach § 101.

menschen, um wahr zu sein, gottmenschlich sein, er wird sich als Gottmenschen wissen müssen und ebenso in Beziehung auf den Willen und die Selbstbestimmung. Denn es wird die gottmenschliche Lebenseinheit, ihr Selbst es sein müssen, was sich selbst bestimmt, sonst hätten wir nicht Selbstbestimmung dieser Lebenseinheit. Mithin setzt sich die gottmenschliche Unio auch in das Gebiet des Bewußtseins und Willens fort, statt hier Unterbrechung oder Störung zu erleiden.

4. Fixiren wir nun zunächst die Menschheit in Christus, so läßt sich zeigen, wie die geschehene Unio der Naturen durch die Vollständigkeit der Menschheit, namentlich das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung derselben, bestätigt und befestigt wird, statt aufgehoben zu werden. Da dieses Menschen Selbstbewußtsein wahr und vollständig nur dadurch ist, daß er sein Wesen weiß und denkt, wie es ist, und da dieses Sein von der Art ist, Göttliches nicht bloß außer sich zu haben, sondern es zu seinem Eigenen empfangen hat, so bildet das Selbstbewußtsein der Menschheit Jesu diese ihre Einigung mit dem Göttlichen ab und in Jesu Menschheit als entwickelter und vollständiger, wird kein Sichwissen sein, ohne sich mit Gott ursprünglich geeint zu wissen. Ebenso aber auch kein Sichwollen ohne sich auch actuell mit Gott so geeint zu wollen, wie sie es an sich schon ist. Das heißt aber auch, das Wissen und Wollen dieses Menschen wird gottmenschlich sein, also ein neues Band der Unio zu dem ursprünglichen der Naturen an sich hinzufügen. Es ist darin nur für das gottmenschliche Sein die nicht minder gottmenschliche Selbst-Actualisirung zu erblicken. Dieser Mensch, je mehr er werdend sich selbst weiß und will, weiß und will sich desto mehr als die vollkommene Empfänglichkeit der Menschheit für Gott, welche mit der Vollendung ihrer Erfüllung durch das πλήρωμα θεότητος theilhaft geworden ist. Diese Einheit mit Gott als Logos weiß sie als ihren eignen Bestand, als Complementum ihres Vollbegriffs, so zwar, daß sie, was sie hat und ist, in Abhängigkeit von dem göttlichen Princip in ihr weiß und will, wie das auch Christus überall ausspricht. Allerdings aber ist die formale Seite dieses menschlichen Wissens und Wollens nie und nimmer göttlich, sondern ist und bleibt von dem göttlichen Princip an sich unterschieden. Denn sonst würde eine exaequatio, eine Vernichtung des Unterschieds des Menschlichen von dem Göttlichen, also Aufhebung

der Menschwerdung das Resultat sein. Aber die Lösung des Problems der gottmenschlichen, persönlichen Einheit kann nicht die Auflösung der gottmenschlichen Person zur Aufgabe haben.

5. Blicken wir aber zweitens auf die Gottheit, so schließt nach der Unio auch Gottes Wissen und Wollen die Menschheit ein und indem er wie seine vollkommene Selbstmittheilung an diese, so auch seine Theilnahme und seine vollkommene Aneignung der Menschheit weiß und will, so weiß und will er auch sich als gottmenschlich, nämlich im Logos. Zwar nicht Gott überhaupt ist in Christus Mensch geworden, sondern Gott als Logos und auch hier darf nicht gefordert werden, daß die formale Seite des göttlichen Wissens und Wollens aufhöre, vielmehr bleibt es von dem menschlichen unterschieden. Das ist die Wahrheit des im Kampf mit Monophysitismus und Monotheletismus in der morgen- und abendländlichen Kirche festgestellten Dyotheletismus. Aber einmal ist der Inhalt des göttlichen und des menschlichen Wissens derselbe, nämlich gottmenschlich. Ferner hat zwar Gott sein absolutes Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung nur als der Dreieinige, nicht aber in dem Logos für sich, wie auch in den drei Hypostasen nicht separat drei Selbstbewußtseine und drei Selbstbestimmungen sind. Aber gleichwohl weiß und will nach der Unio Gott sich selbst als mit der Menschheit nämlich im Logos geeint. Die Einigung selbst aber steht göttlicherseits in jedem Moment unter dem Typus des fortgehenden Mittheilens und Aneignens, menschlicherseits unter dem Typus des Aneignens, Habens und Seins durch Empfangen hindurch. Und wie die göttliche Seite für die menschliche das Complementum der Empfänglichkeit ist, so ist die menschliche für die göttliche Seite das Complementum oder die Erfüllung für ihre Liebe. Ein Sichwissen und Wollen Gottes findet in diesem Menschen statt. Denn auch der Vater und der heilige Geist hat Wohnung in ihm gemacht, aber als Mensch geworden oder incarnirt weiß und will sich Gott nur, sofern er als Logos Mensch geworden ist.[1] Würde andererseits das Wissen

[1] Nicht der Logos für sich weiß sich in Christus, denn der Logos hat kein eigenes Selbstbewußtsein ohne den Vater und Geist. Auch ist nicht (der persönliche) Gott überhaupt, sondern nur Gott als Logos Mensch geworden. Aber in Christus wohnen doch auch Vater und Geist, so daß allerdings Gott sich persönlich weiß und ist in Christus, aber nur in seiner Seinsweise als Logos die Menschwerdung vollzogen ist.

und Wollen der göttlichen und menschlichen Seite auch in formeller Beziehung eins, so hätten wir Vereinerleiung, wogegen die Kirche dabei bleibt: Wenn göttliche und menschliche Natur in Christus zwar geeinigt, aber nicht vereinerleit werden, so müssen sie auch in ihrer Bethätigung verschieden sein. Dem Begriff beider gemäß nämlich, muß die Initiative ausgehen von der göttlichen Seite, von dem dreieinigen Gott durch Vermittelung des Mensch werden wollenden Logos, die menschliche aber muß sich empfangend verhalten, nicht passiv, sondern aneignend das von der göttlichen Gezeigte und Gewollte. So denkt also Gott als Logos oder als das offenbarende Princip die göttlichen Gedanken, die dem Gottmenschen offenbar werden sollen, auf Grund und kraft der ursprünglichen Unio gleichsam in diesen hinein. Dieser aber schaut oder vernimmt, was Gott ihm zeigt.[1] Ebenso wirkt Gott als Logos den göttlichen Inhalt, die zu verwirklichenden göttlichen Zwecke als bestimmten Impuls in dem Gottmenschen, dieser aber nimmt sie lebendig auf und verwirklicht sie. Zu diesen Zwecken gehört vor Allem das vollkommene actuale Sein Gottes in Christus. Christi Persönlichkeit ist also nichts Anderes als die in sich reflectirte, sich erfassende und wollende Gottmenschheit, die kraft der Unio schon principiell reale gottmenschliche Totalität ist, aber nun auch im Wissen und Wollen gottmenschlich werden muß. Eine Analogie zu diesem geeinten Sichwissen und Wollen des Göttlichen und Menschlichen in dem Gottmenschen ist in dem Gewissen (mit seiner Beziehung auf den Willen) enthalten, wo ein göttliches Wissen zugleich menschlich wird, Wissen setzend, wo wir ein Wissen haben vom Heiligen und dem heiligen Gesetz als Gottes Gedanken und Willen, und wo doch zugleich dieser Gottesgedanke und Wille zum eignen Wissen wird und wo wir auch ein Wollen Gottes als Impuls in uns empfinden, das zugleich unser Wollen werden kann und soll. Eine Analogie höherer Stufe liegt in dem Zeugniß des heiligen Geistes,[2] das gleichfalls eignes Bewußtsein, Zeugniß des eignen Geistes wird, verbunden mit dem Wissen von der Objectivität dieses Zeugnisses für unsere Aufnahme in die Gotteskindschaft und mit dem göttlichen Antrieb zur Bethätigung dieser Kindschaft.

[1] Joh. 5, 18 ff. So kann Christus sagen, daß er nichts thue, als was ihm der Vater zeigt; daß er allezeit thue, was dem Vater wohlgefällt. 8, 29.

[2] Röm. 8, 16.

Sonach ist eine Doppelpersönlichkeit in Jesu ausgeschlossen und zugleich erklärt, wie Jesus trotz seiner Einigung mit dem Logos dem „Vater" zuschreibt, daß er ihm seine Werke und seine Doxa gebe und seinen Willen zeige. Denn durch den Logos redet der Vater zu dem werdenden noch nicht vollendeten Gottmenschen. Der Logos ist der substantielle Lebensgrund desselben; durch ihn wird ihm des Vaters Wille, das ethisch Nothwendige offenbart. Er mit diesem Menschen ursprünglich geeinigt, bestimmt dessen Willen. Er ist ursprünglich und von Anfang als das lebendige göttliche Substrat dieser Person zu denken, das sich aber immer mehr in Jesu actuale wissende und wollende Menschheit hineinbildet um die Gottmenschheit zu voller Actualität zu bringen.

Anmerkung. Durch das Gesagte ist trotz der Anerkennung einer vollständigen Menschheit auch nach Seiten der Persönlichkeit eine anthropocentrische Christologie ausgeschlossen. Diese könnte einen guten Sinn haben, wenn die Meinung wäre, daß in diesem Menschen Gott sich die centrale Stätte seines Wohnens in der Welt bereitet habe. Aber das ist nicht gemeint, sondern sie wird in Gegensatz zur theocentrischen Christologie gestellt. Letztere würde nun zwar unrichtig gedacht, wenn die absolute göttliche Persönlichkeit, d. h. der dreieinige Gott als in Christus incarnirt vorgestellt würde, denn Gott ist nur als Logos, nicht als absolute Persönlichkeit Mensch geworden, aber durch den schöpferischen Logos wird diese Person formirt und bestimmt. Er macht die menschliche Natur in ihm zu einer Person und ist also das Person bildende Princip in Jesus, obwohl wie gesagt, Gott nur als Logos, nicht als die absolute persönliche Gottheit mit der menschlichen Natur zusammen diese Person constituirt. Die Menschheit macht auch nicht den Logos persönlich, was auf Beschränkung oder Leiden des Göttlichen zurückführte. Ueberhaupt die Menschheit reicht dem Logos nichts zu seiner Vollkommenheit, wohl aber ist dieser das centrale geistige Princip in Christi Person und wenn gleich der Logos für sich nicht eine Einzelpersönlichkeit, auch nicht die eine göttliche Persönlichkeit ist, sondern nur einer der Factoren (Ichpunkte), durch welche diese ewig constituirt wird, so erhält doch dadurch die menschliche Seite mit ihrem Selbstbewußtsein und ihrer Selbstbestimmung so wenig ein Uebergewicht, daß es vielmehr sein Bewenden dabei hat: ihr Bestehen hat diese Person nur in Gott als dem Logos. Er bildet die bleibende Basis dieser Person; er ist ihr Centrum, nicht erst durch den menschlichen Willen dazu gemacht, sondern er muß auch das diese Person von Anfang bildende Princip genannt werden, da er sie schöpferisch ins Dasein rief, aber so, daß er in der gottmenschlichen Person selbst den einen und zwar den grundlegenden Factor bildet. Gott weiß in dem Logos sich als Princip, wie der ersten Schöpfung, so der zweiten, aber so, daß er in dieser durch absolute Selbstmittheilung sich weiß und will. (§ 101.)

## § 103.

## Die Einzigkeit des Gottmenschen oder Christus als der zweite Adam.

**Der Logos konnte in Christus nur dadurch vollkommen Mensch werden, daß Christus nicht bloß ein Einzelner ist wie Andere, sondern des Menschen Sohn und als solcher zum creatürlichen Centrum der Welt bestimmt. Wiederum aber Sohn des Menschen oder der zweite Adam, der zugleich der letzte ist, konnte er nur sein durch die Incarnation des göttlichen Weltcentrums oder des Logos.**

Rothe, Theol. Ethik, § 555 f.

1. Der Logos hat nicht bloß überhaupt die menschliche Natur angenommen, sondern, um Mensch zu werden, hat er sie nur annehmen können in dem Menschen, der zugleich der zweite und letzte Adam sein sollte. Zwar ist schon die menschliche Natur überhaupt für Gott empfänglich und kein einzelner Mensch kann die Verwirklichung seiner Idee erreichen, ohne daß durch den heiligen Geist Göttliches in ihm menschlich wird (§ 101). Aber das ist noch nicht Gottmenschheit. Für die Lebenseinheit Gottes mit der menschlichen Natur, welche Gottmenschheit ist, genügt nicht die allgemeine capacitas humanae naturae für die divina, sondern nur das Maß derjenigen Empfänglichkeit, die von der menschlichen Natur im zweiten Adam erreicht wird, den Paulus den pneumatischen nennt. Das ist das Berechtigte in den Sätzen der F. C., welche die Capacitas für die Menschwerdung nicht allgemein gleich in der Menschheit setzen, sondern erst in Christus von Gott zubereitet denken.[1] Und damit ist auch gegeben, daß die Homousie der Menschheit Christi mit der unsrigen, wie vollständig sie auch gedacht werde, doch die Einzigkeit der Stellung auch der Menschheit Christi im Organismus der Gattung nicht ausschließen darf. Im Allgemeinen hat die Kirche aller Zeiten die Wichtigkeit dieser Seite der Christologie anerkannt. Alle großen und die meisten kleineren Kirchenparteien erkennen Christus als zweiten Adam und als Haupt der Menschheit an. Gleichwohl ist diese Wahrheit bisher ein wenig verwertheter Schatz geblieben, während sie geeignet ist, einen wichtigen Mittelbegriff zu bilden, durch den eine Reihe christologischer Schwierigkeiten sich löst und ein willkommenes Licht auf mehrere andere

[1] F. C. a. a. O. Sol. Decl. VIII. §§ 50 ff. 62. 64. 68—71.

Dogmen geworfen wird. Nicht minder steht zu hoffen, daß je mehr diese Wahrheit bewußter und wirksamer Gemeinbesitz der Christenheit wird, desto mehr auch die Einheit der Kirchen gefördert werden muß. Wäre diese Lehre von Christus als zweitem Adam gebührend mit der Lehre von Christi Menschheit verbunden und entwickelt worden, so wäre wohl weder die Unpersönlichkeit menschlicher Natur, noch die moderne Kenotik nöthig befunden worden, noch hätte endlich die ältere reformirte Dogmatik so beharrlichen Anstoß daran nehmen können, daß die Menschheit für die Fülle des göttlichen Wesens des Logos empfänglich sei. Aber diese Lehre vom zweiten Adam kann selbst wieder sehr verschieden aufgefaßt werden.

2. Wir haben früher gesehen,[1] daß es eine physische Auffassung des ersten Adams war, wonach alle Menschen in Adam sollen gewesen (locati) sein, er sie, ihre Allheit, ihr reales Collectiv, wodurch entweder die Einzelnen nur zu einem Accidens an ihm würden, oder seine Person zu einem bloßen Begriff verflüchtigt werden müßte. Eine ähnliche Ansicht nun hat sich auch von Christus als zweitem Adam geltend gemacht. Indem er der Urmensch, die Urmenschheit sei, sei die Allheit der empirischen Menschen in ihm beschlossen, er sei eigentlich sie, was seiner stellvertetenden Bedeutung dienen sollte. Diese Ansicht kann sich theils an seine göttliche Seite halten, nämlich daran, daß der Logos Realprincip und Urbild Aller sei, was aber nicht hierher gehört; denn der Logos ist nicht wie Adam das menschliche Realprincip unserer Gattung, sondern das göttliche, und darüber, daß Gott als Logos das schöpferische Realprincip ist, ist kein Streit. Theils hat sich diese Auffassung an die Lehre so vieler Dogmatiker von der Unpersönlichkeit der Menschheit Christi gehalten. Weil nicht eine menschliche Person, habe er die menschliche Natur im Allgemeinen angenommen, also das ganze menschliche Geschlecht. Allein, wenn doch Christi Menschheit aus den Elementen der adamitischen Menschheit in Maria genommen und Christus ein wirklicher Mensch ist, so ist er auch ein einzelner Mensch, durch bestimmte nur ihm zukommende Individualität von allen Andern unterschieden,[2] sonst fehlte ihm die nothwendige Homousie mit uns. Sagte

[1] I, S. 481. II, S. 47. 56.

[2] Wie er auch sich selbst einen Menschen nennt Joh. 8, 40.

man, Christus sei der Homo generalis oder Universalmensch in physischem Sinne, er sei sie Alle, wie sie leiben und leben, so wäre das Verwandlung der Vielheit der Menschen in einen Schein, und solcher Gegensatz gegen den Nominalismus, der eine nur begriffliche, nicht reale Zusammenfassung der Gattung kennt, wäre ein nicht minder verwerflicher Realismus, wesentlich pantheistischer Art, unter christlich klingenden Worten hätten wir Panchristismus. Es ist bei Denen, die auch den Begriff Christi als Hauptes der Menschheit nicht anerkennen, üblich, sich anzulassen, sei es aus Absicht, sei es aus Mangel an Unterscheidung, als ob das, was der Paragraph aussagt, mit dieser verwerflichen und monströsen Ansicht von Christus Dasselbe wäre.[1] — Uebrigens macht sich gerade der neuere Pantheismus vielfach des Fehlers, den er an der physischen Auffassung Christi als des Homo generalis tadelt, gegen die Gottesidee schuldig, wenn er, wie z. B. Strauß Gott die Allpersönlichkeit nennt, Christum aber in den idealen Christus, der so viel als Gott bedeuten soll, auflöst.

3. Die wahre Auffassung Christi als des Hauptes oder Repräsentanten der Menschheit trägt ethisch-religiösen Charakter. Christus ist zwar ein Einzelner, aber nicht jeder Einzelne muß eine einseitige Individualität der Menschheit und zwar auch in seinem inneren Wesen darstellen. In Christus hat Gott als Logos mit seiner Menschheit sich so geeinigt, daß hier die Stätte seiner absoluten Offenbarung sei. Da diesem Willen die Welt dienen muß, so hat er in der Menschheit die ihm adäquate, d. h. universale Empfänglichkeit sich zubereiten können, und indem diese Empfänglichkeit eine erfüllte wird, diese Menschheit ihrem Begriff entspricht, so hat sie nicht bloß überhaupt einen Werth für das Ganze, denn diesen hat auch jede menschliche Individualität, sondern eine universale Bedeutung in dem Sinn, daß dieser Einzelne dazu gesetzt ist, die bestimmende Macht über Alle zu werden,[2] indem er als das

[1] So Schwarz in seiner „Geschichte der neusten Theologie", der auch in späterer Ausgabe die längst dagegen eingelegten Verwahrungen unberücksichtigt läßt. Eines Bessern hätte ihn schon Rothe belehren können, Theol. Ethik A. 1. II. § 555 S. 289 und A. 2. I. § 52 S. 192.

[2] Vgl. hierzu Schleiermacher „Ueber den Begriff des höchsten Gutes II.", sämmtl. WW. z. Philos. II. 1838 S. 491: Die Dauer (des centralen Individuums, dessen anbildende Kraft ursprünglich in die Masse einschlug) erweitert sich nach dem

weltwirklich gewordene Urbild Alle so bestimmen soll, daß sie, wenn auch in unendlicher Mannigfaltigkeit, es je nach ihrer Individualität wiederstrahlen sollen.[1] So ist mit ihm der principielle oder centrale Anfang einer neuen Menschheit gegeben, die aus dem Herzen Gottes geboren im Stande ist, die Macht der Einigung für die zertrennte Menschheit zu sein. In diesem Sinn ist er für die Menschheit das Central-Individuum dadurch, daß er die nicht bloß von Unvollkommenheit, sondern auch von Einseitigkeit freie Menschheit, ihren intensiven Vollbegriff darstellt. Wir pflegen sonst den Begriff der Gattungen so zu bilden, daß wir von den empirischen Individuen das sie Unterscheidende ausscheiden und das allen Individuen Gemeinsame als Gattungsbegriff zurückbehalten. Die wahre Idee des Menschen kann auf diesem Wege nicht gewonnen werden, seines ethischen Charakters wegen. Wäre nur von der Gesammtheit der empirischen Menschheit auszugehen, so bliebe als das Gemeinsame dieser Gesammtheit nur das Blasseste übrig, ja da könnte gezweifelt werden, ob das Sittliche und Religiöse noch zum Begriff des Menschen gehöre. Das Christenthum verfährt nicht so. Es wagt den Anspruch, daß vielmehr der wahre Begriff des Menschen formirt werde nicht nach der Gesammtheit der empirischen Menschen, sondern nach Christus allein. Ihn stellt es allen Andern als den Menschen gegenüber; und deshalb, weil in ihm der Vollbegriff der Menschheit urbildlich in einer für alle ausreichenden bestimmenden Kraft erschien und so in ihm die Kraft des Ganzen, der wahren Menschheit lebt, heißt er des Menschen Sohn, ist er Product nicht der empirischen, aber der Idee der Menschheit, alle Andern zu vollenden bestimmt. Sagt man daher, es müsse doch jeder einzelne Mensch also auch Christus eine ihn unterscheidende Individualität oder Eigenthümlichkeit haben, so ist seine universale Stellung an sich und zu Andern

Maße seiner Kraft. Aber nicht im Gebiete des Ausdrucks und der Darstellung, — sondern nur für die innere Seite der Aufgabe, alle Zustände des Einzellebens mit dem schlechthin höchsten Bewußtsein zu durchdringen, läßt sich denken — vorausgesetzt die Vernunft könne als absolut in einem Einzelwesen leben —, daß ein solcher auch einen zuletzt das ganze Geschlecht dominirenden Lebenstypus hervorrufen könne und durch diesen wahlverwandtschaftlichen Zusammenhang alle Sonderung für dieses Gebiet (das religiöse) aufheben, so daß durch denselben Jeder mit Jedem vermittelt ist.

[1] Vgl. Bd. I, § 70 S. 731. 1 Kor. 15, 45 ff. Röm. 8 29. Phil. 3, 21.

seine Eigenthümlichkeit oder Einzigkeit. Der erste Adam ist Vater der natürlichen Menschheit, die ins Endlose auseinandergeht. Christus ist mehr als Adam. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, ist mein nicht werth,[1] denn er ist zum Stammvater der pneumatischen Menschheit bestimmt. So ist er der zweite Adam, indem er zugleich der letzte ist, Vollender der Schöpfung, die im ersten nur begonnen war. In seiner Person zuerst ist das Ziel der Schöpfung erreicht und da er allein die schlechthin universale Person ist, so hat er daran seine Individualität. Erlöser Aller kann er nur so sein, daß er sich zu allen Individualitäten gleich verhält, indem alle gleich sehr sein bedürfen und auf die Gemeinschaft mit ihm angelegt sind, wie er für sie. Nur so kann er die in tiefe Gegensätze zumal durch die Sünde auseinander gegangene Menschheit einigen, daß das Nationale, Geschlechtliche und alle andern natürlichen Differenzen der Menschheit für das Innere dieser Person nebensächlich sind. Wenn er auch in diese geschichtlichen Lebensformen eingehen muß, so hat er sie doch nur als Organ oder Darstellungsmittel seines universalen Innern verwendet und sie so geheiligt und geweiht. Er ist also nicht der physische Urmensch; das ist Adam, aber als der Urbildliche ist er der pneumatische Urmensch, Herz und Haupt der Menschheit im geistlichen Gebiet. Damit er das sei, muß in urbildlicher und productiver Form in ihm das göttliche Leben, zumal das Leben der Religion sein. Denn zwar in jeder der sittlichen Sphären, Kunst, Wissenschaft, Staat u. s. w. ist ein Strahl des Göttlichen, aber im Leben der Religion ist der Brennpunkt für sie alle. In ihr als dem focus ruhen alle Potenzen, die in jenen sittlichen Sphären zu relativer Selbständigkeit gelangen. Mag es daher immer sein, daß Christi historische Persönlichkeit nicht in allen diesen einzelnen Sphären für sich sich productiv zeigt; die universale geistliche Begabung ist ihm doch zuzusprechen, weil in ihm die volle Empfänglichkeit, wie das Empfangen oder Aneignen des göttlichen Lebens oder das Leben der Religion in schlechthin vollkommener Weise ist, also auch in ebenso reiner Weise sich darstellt und mittheilt. Das in ihm ruhende und von ihm ausgehende centrale Leben hat aber die Kraft, alle Potenzen und besondern Gaben der Menschheit zur Entfaltung und Vollendung

[1] Matth. 10, 37 und Luc. 14, 26.

zu führen. Er ist also gemäß der Unio mit dem Logos, dem allgemeinen Princip des Lichtes und Lebens, in geschichtlicher menschlicher Form der Quellpunkt alles pneumatischen Lebens der Menschheit, wofür die höchsten und zartesten sittlichen Verhältnisse, wie Fürst, Vater, Mutter, erstgeborner Bruder, Freund, Bräutigam zum Bilde genommen werden.[1]

4. Aber diese centrale Stellung zur Menschheit, ja in der Welt der Vernunftwesen nimmt Christus nur ein durch die Einzigkeit seiner Verbindung mit Gott, oder dadurch, daß in ihm nicht bloß eine Gotteswirkung ist, ein vergängliches Sein Gottes oder eine der göttlichen Kräfte, sondern, daß in ihm die wesenhafte Gottheit, der Logos selbst Fleisch ward. Nur durch Menschwerdung des Logos in seiner Totalität als göttlichen Ebenbildes und Weltcentrums ist derjenige möglich, der ohne Einseitigkeit geschichtlicher universaler Mittelpunkt der Welt zu sein bestimmt ist. Kein einzelner Mensch kann diese centrale Stellung sich nehmen oder geben, ja keine der einseitigen menschlichen Individualitäten kann sie haben. Auch die bloße centrale Empfänglichkeit für Gott könnte nicht helfen ohne eine besondere That Gottes. Aber die Liebe, dieses Centrale in Gott, will sich selbst offenbaren in Weltwirklichkeit, nicht durch Lehren bloß oder Sichzeigen, denn das genügt der Liebe nicht, sondern durch die theilnehmende und sich selbst mittheilende That der Liebe, für die es aber in der Menschheit der centralen Empfänglichkeit bedarf. Diese nun kann sich nicht finden in der Weite der todten Sternenräume, nicht in der Breite der großen Natur, sondern nur im Gebiet der Persönlichkeit. Denn die menschliche Persönlichkeit ist Mikrokosmus, wenn auch in individuell verschiedener Weise. Aber auch im Bereich der natürlichen Menschheit, welche in die Unendlichkeit von Individualitäten einseitiger Art auseinander gegangen, ja durch die Sünde verderbt und zerstreut ist, kann nicht der Ort sein, wo Gott die centrale Einwohnung gewinnt und das persönliche Heiligthum der Menschheit aufrichten konnte. Darum schafft sich Gott innerhalb der Menschheit erst den adäquaten Ort seiner Selbstoffenbarung und Mittheilung in Demjenigen, in welchem die reine centrale Empfänglichkeit menschlicher Natur durch Gottes schöpferische Wirksamkeit gesetzt ward. Daher durfte

[1] Luc. 19, 12. Röm. 5, 12. 8, 29. Joh. 3, 29. Matth. 9, 15. 23, 37. Joh. 15, 14 f.

er nicht auf dem Wege der bloßen natürlichen Zeugung entstehen. Aber eben damit, daß Gott, nämlich als Logos, als das göttliche Centrum der Welt, in Jesu Menschheit den Ort für seine centrale Selbstoffenbarung findet und die Empfänglichkeit dieses Menschen sich aneignet, wird dieser Mensch zum creatürlichen Centrum zunächst der Menschheit als Quelle des erlösenden, vollendenden Lebens, aber nach Schriftandeutungen auch über sie hinaus. Zwar ist unser Planet, ein im Universum verschwindender Punkt, gleichwohl der großen That der vollkommenen Offenbarung der göttlichen Liebe gewürdigt. Allein dieses deshalb, weil es seiner Liebe nicht auf die Größe und Massenhaftigkeit des Orts ihrer Offenbarung ankommt, sondern auf die Befriedigung des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit, die auf dieser Erde um so mehr sich zusammenfinden, je tiefer die edle menschliche Creatur durch die Sünde gefallen war; ferner, weil die Liebe nach ihrem Wesen gerade das Niedrige herablassend und erbarmend sucht und in der Herablassung bei der Sünderwelt eine strahlendere Offenbarung ihrer Herrlichkeit findet, als sie irgend anderswo selbst in der Welt reiner Geister sie finden könnte.[1] Aber gleichwohl ist es unmöglich, daß solche Gottesthat und die Person, in welcher der Logos selbst als weltwirklich gewordenes göttliches Ebenbild lebt, nur für die Erde und nicht vielmehr für die ganze Geisterwelt eine wenn auch nicht überall erlösende Bedeutung habe. Die Menschwerdung Gottes ist auch ein kosmisches und metaphysisches Factum, so gut, ja noch mehr als die Schöpfung von Menschen und Vernunftwesen überhaupt. Sie hat eine dem entsprechende kosmische Bedeutung, wie auch die Liebe Eine ist im Himmel und auf Erden und durch sie verbunden alle reinen Geister Eine Gemeinde Gottes zu bilden verlangen müssen. Darum sagt die H. Schrift, daß in dieses Geheimniß der Person Christi auch die Engel zu schauen gelüstet und daß Christus das Band der Einheit geworden sei auch zwischen den Menschen und der höheren Geisterwelt.[2] Das war Gottes Wohlgefallen und Freude, das Elend unserer Gattung anzusehen und gerade sie zum Schauplatz der herrlichsten Offenbarung seiner Liebe und Gnade zu machen, von einem unscheinbaren Punkt des Alls, einem „Bethlehem

[1] Hebr. 2, 14.
[2] Kol. 1, 20 ff. Ephes. 1, 10. 22. 1 Petr. 1, 12.

des Weltalls“ die weitreichendsten seligen Wirkungen ausgehen zu lassen. Den Bewohnern der Erde ist aber zunächst solche Gabe beschert. Uns, uns ist der Heiland zunächst geboren. Warum sollten wir uns also lieber mit klügelnden Gedanken aufhalten, als mit den Propheten, Aposteln oder einem Luther unsere Herzen weit werden lassen in Freude, Dank und Preis für den Sohn, der uns geboren, uns gegeben ward? Durch solchen Dank werden wir auch den Geistern außerhalb der Menschheit mehr Freude machen als durch die für sie besorgte Frage: ob sie nicht vielleicht gegen uns verkürzt seien dadurch, daß in seiner Person die Menschheit zum Mittelpunkt der Geisterwelt und dadurch des Alls geworden ist.

Anmerkung. Uebrigens, da im Menschen die Hauptsache das geistige, vernünftige Wesen ist, wie in den höheren Geistern, und da es nicht verschiedene Species von Vernunft gibt (Vernunft hat keinen Plural), so ist in der Vollendung zwischen den höheren Geistern und der Menschenwelt kein specifischer Unterschied mehr.[1] Daß Christus auch für die höhere Geisterwelt das Haupt ist, also auch für Wesen ohne Sünde eine Bedeutung hat, das beweist von neuer Seite seine absolute Nothwendigkeit.

5. Ist die Menschheit Christi zum creatürlichen Weltcentrum dadurch bestimmt, daß das göttliche Weltcentrum sich mit ihm schlechthin geeinigt hat, so erhellt von Neuem, daß trotz der Lehre von Christi menschlicher Persönlichkeit doch eine anthropocentrische Christologie abzuweisen ist, vielmehr dieser Mensch wäre gar nicht ohne die personbildende That Gottes. Ja da in Christus die wesenhafte Gottheit selbst ihren centralen Ort in der Welt hat und da Gott auf ewig und unauflöslich eins mit ihm ist; da mithin, wer ihn sieht, den Vater, d. h. sein vollkommenes Ebenbild sieht: so ist hier das Heiligthum der Menschheit, so ist der Gottmensch anbetungswürdig.[2] Wir beten keinen Menschen an: aber in diesem Menschen ist die weltwirkliche Gegenwart der Gottheit durch den Logos, in welchem der persönliche Gott ist, und Gott als Logos hat sich mit diesem Menschen geeinigt, damit wir ihn fassen können, und will in dieser Menschheit ergriffen und angebetet sein. Mit ihm verbunden, sind wir mit der Gottheit selbst verbunden, nicht bloß mit einer Creatur, wohl aber durch diese Menschheit als mittlerische zugleich

[1] Vgl. Bd. I, Engellehre § 45 und Luc. 20, 36.
[2] Joh. 14, 9. Phil. 2, 10. Röm. 10, 9 ff. 1 Kor. 1, 2.

mit der Gottheit geeinigt. Weil ferner die göttliche Liebesfülle seine menschliche Empfänglichkeit erfüllt, so erwidert in ihm die Menschheit schlechthin die Liebe Gottes. So ist er zugleich für uns das Urbild. Ebenso ist sein Wissen schlechthin irrthumslos; stehend im göttlichen Centrum sieht er Alles in seiner Wahrheit, denn in jenem Centrum ruht alle Wahrheit, die ideale und reale. Ihm ist daher die Welt nicht zerstoben in eine endlose Vielheit oder chaotische Verwirrung. Sein Wissen, in die Tiefe dringend, erkennt Wesen und Gesetz der Welt in ihrer Beziehung zum Reich Gottes auf das Einfachste. Weil aber, wie die wahre Gotteserkenntniß zeigt, in der Liebe auch die wahre Realität, daher die Macht über die Allmacht liegt, wie über alles Physische, über Raum und Zeit mit ihrem Inhalt, mit dieser Liebe aber auch die Wahrheit in unauflöslichem Bunde steht, so muß da, wo die Liebe Gottes real in die Welt eingegangen ist, auch die Macht wohnen und die Freiheit. Dem vollendeten Menschensohn kann nichts Endliches durch sich selbst eine ihn hemmende Schranke sein, der vollendete Gottmensch muß göttliche Macht der Potenz nach haben, dem Gebrauch nach aber so, wie die Weisheit seiner Liebe es vorschreibt, die allerdings nicht durch Zwang, sondern durch dienende Geduld um die Menschheit werben will, bis die Zeit kommt, wo die verschmähte Liebe zur richtenden wird, wo durch Christi Offenbarung Alles wird in Entscheidung gesetzt sein und wo alle Reiche dieser Welt Gottes und seines Christ geworden sind.[1]

Anmerkung. Im Bisherigen haben wir den Vollbegriff der Gottmenschheit nach ihren Grundzügen, sowohl die persönliche Lebenseinheit, als die Einzigkeit des Gottmenschen betrachtet, also die Gottmenschheit als verwirklichte, und da war es möglich, beide Bestimmungen durchzuführen. Die Vereinigung der christologischen Hauptbestimmungen ergab sich als wohl möglich, wo die Erfüllung der universalen Empfänglichkeit der Menschheit diese zum adäquaten persönlichen Organ der Gottheit gemacht hat. Aber hieran schließt sich die letzte Hauptschwierigkeit an: Wie ist der historische Christus im Stande der Niedrigkeit zu denken? Die wahre Menschheit Jesu fordert ganz elementare Anfänge, die zu dem Logos den stärksten Contrast bilden. Ist nun auch da Jesus Gottmensch zu nennen? Und wenn das, nämlich werdender, wie besteht mit seinem Werden die Unveränderlichkeit des ewigen Logos?

[1] Vgl. I, § 32, 4. S. 436 ff.

## § 104.

## Das Werden als wesentliche Form der Verwirklichung des Gottmenschen.

**Da der Menschheit das Werden geordnet ist, Christus aber die wahre Menschheit in einem wirklichen Menschenleben darstellt (§ 103), so kommt ihm ein wahrhaft menschliches Werden zu. Da andererseits Gott in Christus erst dann kann vollkommen offenbar sein, wenn die ganze Fülle des göttlichen Logos auch zur eignen Fülle dieses Menschen in Wissen und Wollen, also gottmenschlich geworden ist: so ist in ihm mit dem Werden der menschlichen Seite nothwendig auch ein Werden der Gottmenschheit gegeben und die Menschwerdung ist nicht als eine mit einem Mal fertige sondern als fortgehende, ja wachsende zu denken, indem Gott als Logos jede der neuen Seiten, die von der wahren menschlichen Entwicklung hervorgebildet werden, stetig ergreift und sich aneignet, wie umgekehrt die wachsende actuelle Empfänglichkeit der Menschheit mit immer neuen Seiten des Logos sich bewußt und wollend zusammenschließt. Trotz dieses Werdens innerhalb der Unio ist aber der Logos von Anfang an mit Jesu im tiefsten Wesensgrunde geeinigt und Jesu Leben immerdar ein gottmenschliches gewesen, indem nie eine vorhandene Empfänglichkeit für die Gottheit ohne ihre Erfüllung blieb. Das menschliche Werden und die Unveränderlichkeit der Gottheit stimmt aber dadurch zusammen, daß Gott als Logos ohne Selbstverlust in Geschichte eingehen kann, für den Zweck steigender Selbstoffenbarung in der Menschheit, diese aber fähig ist, immer mehr in die Unveränderlichkeit, wieder ohne Alterirung ihres Wesens, gestellt zu werden.**

1. Mit der Frage über das Verhältniß des ewigen Logos und des in ihm gegebenen ewigen Gedankens und Willens der Gottmenschheit zu dem zeitlichen, gottmenschlichen Leben Christi kommen wir zunächst an den Punkt des Uebergangs zum Leben Christi auf Erden, der wiederum seine Schwierigkeiten bietet. Man könnte zwar denken, das zeitliche Leben des Gottmenschen sei etwas Nebensächliches, Vergangenes, denn die christliche Gemeinde hält sich an den Erhöhten, wie er gestern und heute und derselbe ist in alle Ewigkeit, an das verherrlichte Haupt,

nicht an Jesus im Stande seiner bloßen Niedrigkeit. Allein Christi irdisches Leben ist nicht nebensächlich, sondern die Erkenntniß desselben ist der einzig rechtmäßige Weg, der auch zur Erkenntniß des Erhöhten führt.[1] Es liegt darin eine tiefe Weisheit wie innere Nothwendigkeit, daß die Kirche in ihrem jährlichen Festcyklus Christi Leben von der Krippe bis zur Himmelfahrt nachlebt, und nur auf diesem Wege der Begleitung Christi im Geist auch bis zum Kreuz ist die Erhöhung des Herrn in ihrem innern Sinn verständlich. Nur so wird seine Liebe uns wirklich historisch offenbar und erkennbar, wie sie auch nur so in ihrer ganzen Kraft sich hat bethätigen können. Wollten wir nur von einem verklärten Herrn wissen, ohne daß sein irdisches Leben, Leiden und Thun in das Bild seiner verklärten Person mit eingeschlossen wäre, so würde das Wissen von dem Erhöhten, losgelöst von der historischen Thatsache, in der Luft schweben und bloße Sache der Speculation sein. Da würde auch dem historischen Werk Christi abgesprochen sein, daß es etwas bewirkt oder erworben habe; es bliebe für dasselbe nur das Zeigen von Solchem übrig, was ewig vorhanden sei. Ja die Folge würde, daß auch die verklärte Person des Gottmenschen sich „in den idealen Christus" oder den Christusgeist verflüchtigen würde. Verhält es sich aber so, so tritt uns schon abgesehen von seinem Werden eine Schwierigkeit entgegen. Einerseits muß die Offenbarung Gottes in Christus doch wenigstens principiell schon auf Erden zum Abschluß gekommen sein, wenngleich der christliche Glaube allerdings auch noch von einer Wiederkunft Christi weiß. Andererseits ist Jesus in äußerer Niedrigkeit gewesen und diese ist nothwendig noch eine Verhüllung nicht bloß dessen, was er sein wird, sondern auch des Logos, der in seiner vollendeten Person sein adäquates Organ, seine weltwirkliche Existenz und Ausbreitung haben wird. Dieses beides jedoch, die Verhüllung in Niedrigkeit und die principielle absolute Offenbarung geht wohl zusammen. Niedrigkeit und Hoheit schließen sich nicht schlechthin aus, wenn die Verhüllung an ihr selbst auch wieder irgendwie Enthüllung ist. Das Evangelium Johannis gibt uns hier Aufschluß, wenn es selbst in der Erhöhung an das Kreuz eine Offenbarung der Herrlichkeit (*δόξα*) des Menschensohnes sieht. Was Ver-

[1] Dazu gehört aber seine ganze Selbstdarstellung, nicht bloß sein Werk.

hüllung seiner Majestät durch Niedrigkeit ist, das ist gerade Enthüllung seiner göttlichen Liebe. Und doch bricht auch von der verhüllten innern Majestät und Hoheit dieser Person mitten in seinem niedrigen Leben schon so viel hervor, daß diese seine Niedrigkeit dazu im Contrast stand, aber eben durch den Contrast zum Mittel der Offenbarung seiner ethischen Hoheit wurde, mit welcher nach dem Maße der Annäherung an seine Vollendung auch die Herrlichkeit der Macht zunimmt. Denn das Physische hängt ab von dem Ethischen.

2. Doch es handelt sich in Christi irdischem Stande nicht bloß um jene Niedrigkeit, die durch die Selbsterniedrigung kraft gottmenschlicher Liebe zur bloßen Folie seiner inneren ethischen Hoheit wurde, sondern es fragt sich auch um das Werden und Wachsen seiner wirklichen Menschheit nach Leib und Seele, das nicht ohne Einfluß auf die jeweilige Form seiner gottmenschlichen Lebenseinheit sein kann. Auch dieses Werden beginnt mit Niedrigkeit und Unvollkommenheit, wenn es gleich in jedem Moment wirkt was es soll, andererseits an ihm selbst wachsende Erhöhung ist. Wie besteht nun mit solchem Werden sowohl die Unio selbst von den ersten Anfängen dieses Menschenlebens an, als die gottmenschliche Selbigkeit dieser Person? Letztere scheint aufs Vollständigste gewahrt in der alten lutherischen Lehre, nach welcher die Menschheit Jesu vom ersten Augenblick an zum Vollbesitz und Gebrauch der Prädicate göttlicher Majestät gelangt war und darin blieb. Aber da sie doch das Werden der Menschheit nicht leugnen durfte, so mußte sie neben einer von Anfang an schlechthin vollendeten, unbeweglich sich gleich bleibenden Gottmenschheit folgerichtig eine werdende Menschheit, also ein Doppelleben derselben annehmen. Ferner müßte schon der Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften, z. B. der Allwissenheit oder Heiligkeit als der Menschheit von Anfang an eigener die Möglichkeit eines wahren Werdens der Menschheit aufheben. Die neuere Kenotik daher in der Meinung, die göttliche Fülle sei ein Hinderniß der Unio, sinnt darauf, diese Fülle aus dem Mittel zu schaffen, damit die Naturen von Anfang an können zusammenpassen und sich decken, und damit daran ein wahres Werden, freilich nicht bloß der menschlichen, sondern auch der göttlichen Seite sich anschließe. Aber so hätten wir statt einer immer vollständigeren Einheit beider Seiten nur zwei Linien einer

parallelen Bewegung beider: von einer Einheit der Person wäre so wenig zu sehen, als von einem wachsthümlichen Werden derselben. Zu einem lebendigen Wechselverhältniß beider, dessen Resultat erst die vollendete Gottmenschheit ist, kann es nur kommen, wenn die göttliche Seite, von der die Initiative ausgehen muß, nicht auf das Maß der menschlichen reducirt ist, sondern einen Reichthum in sich trägt, der die Anfänge der Menschheit weit übersteigt, dessen immer vollere Mittheilung aber an die sich erschließende Empfänglichkeit der Grund des Werdens der gottmenschlichen Einheit ist, so daß also die Fülle des Logos wegschaffen, zugleich das wirksame Princip des Werdens dieser Einheit beseitigen hieße. — Ebenso wenig freilich würde es umgekehrt genügen, die gottmenschliche Einheit in keiner Weise als von Anfang an vorhanden zu setzen, sondern sie erst in den Verlauf des irdischen Lebens Christi, sei es in dessen Mitte oder aus Ende zu verlegen.[1] Das hieße, daß Jesus anfangs nur ein Mensch wie andere gewesen, aber durch seine Entwickelung befähigt worden sei, zur Gottmenschheit erhoben zu werden. Er verdankte seiner Tugend die Erhebung zu gottähnlicher Würde. Aber diese zum Ebionitismus hinneigende Ansicht machte die Erscheinung Christi mehr von der Offenbarung der menschlichen Kraft als von ihrer Empfänglichkeit abhängig, wäre also der christlichen Grundanschauung zuwider, wonach die Gottheit die sich mittheilende, die Menschheit wesentlich und ursprünglich die empfangende ist. Würde Christus zum Lohn für seine Gerechtigkeit Gottmenschheit empfangen, so würde diese eine zusammengestückte. Vielmehr ist aber auch seine Sündlosigkeit nicht ohne eine eigenthümliche ihn von Anfang auszeichnende Ausstattung zu begreifen.

Müssen wir sonach beides ausschließen, eine von Anfang an fertige Unio, die kein Werden derselben mehr zuläßt, wie einen Anfang, der noch gar nicht Unio ist, so muß das Problem sein: ein Sein der Unio zu zeichnen, das noch die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit und Tendenz zu einem Werden derselben in sich schließt. Daß nicht bloß die Menschheit Jesu, sondern auch seine gottmenschliche Lebenseinheit zunächst eine noch unvollkommene, des Wachsthums bedürftige war, erhellt schon auf das

[1] Das Erstere thut, hierin dem Cerinth ähnlich, Rougemont, der Jesum bis zu seiner Taufe als bloßen adamitischen Menschen betrachtet, von da ab aber als zweiten Adam. Das Zweite thut in gewisser Art der Socinianismus.

Unwidersprechlichste, wenn wir auf Jesu Leiblichkeit blicken, die auf Erden noch sterblich war, und mit Recht sind die Aphthartodoketen verworfen worden, nach welchen Jesus kraft der Unio von Anfang an unsterblich war und erst durch ein negatives Wunder sich die Sterblichkeit gegeben haben soll. Es ist zweifellos kirchliche Lehre, daß Jesu Leiblichkeit in der Erhöhung fester als zuvor, ja unauflöslich mit seiner Gesammtpersönlichkeit verbunden ist, auf Erden aber nur erst löslich mit ihr verbunden war. Also war die Einheit der gottmenschlichen Gesammtpersönlichkeit anfangs noch keine vollkommene. Aber auch überhaupt gehört zum Werden neben einer Continuität und Selbigkeit des Werdenden auch eine relative Löslichkeit und ein Auseinandertreten der unterschiedlichen Factoren, die sich für sich geltend machen müssen, um in höherer Weise sich wieder zu einigen. Der Mensch, diese Einheit von Leib und Seele hat ein Werden überhaupt nur dadurch, daß die Factoren seines Wesens nicht in unbewegter Zusammengeschlossenheit bleiben und gleichsam fortrücken. Vielmehr der Leib folgt unbeschadet seiner Verbindung mit der Seele in relativer Selbständigkeit seinen eigenen Lebensgesetzen und eine höhere Einigung des Leibes und der Seele, als die natürliche, ist erst die Frucht eines sittlichen Processes, der die Bildsamkeit des Leibes dazu verwendet, eine höhere Einheit der menschlichen Persönlichkeit zu erzeugen, in welcher der Leib das willige und kräftige Organ des Geistes ist. Wiederum die Seele selbst anlangend ist ein sittliches Werden nicht möglich ohne ein momentanes Voraneilen der Erkenntniß vor dem Willen, damit dieser das Erkannte, Vernünftige ergreifen und bejahen, eben damit aber eine höhere und festere Einheit der Seele mit dem Vernünftigen und mit sich selbst in Wissen und Wollen darstellen könne. Und dasselbe wird auch von der Einheit des Logos mit der Menschheit gelten müssen. Wie dort der Leib gegenüber der Seele eine gewisse nach eignem Lebensgesetz sich bewegende Selbständigkeit und doch für die bestimmende Kraft der Seele eine Empfänglichkeit hat, durch den Proceß aber erreicht wird, daß der Leib williges Organ der Seele, ja nur die organische Seite und Erscheinung der Persönlichkeit selbst wird, so verhält sich auf höherer Stufe unsere Seele oder das vernünftige Wesen selber zum göttlichen Pneuma. Die Seele hat ein unterschiedliches, relativ selbständiges Sein nicht bloß

dem Leib, sondern auch dem Göttlichen gegenüber, und bewegt sich in relativer Löslichkeit von diesem nach eigenem Lebensgesetz. Aber wie zu dem Lebensgesetz des Leibes auch seine Empfänglichkeit ja Bedürftigkeit für die bestimmende Kraft der Seele gehört, so gehört zum Lebensgesetz menschlicher Seele auch die Gottempfänglichkeit und Gottbedürftigkeit. Ja was nach unten bestimmende Kraft der Seele ist, das ist nach oben an ihm selber Empfänglichkeit für das göttliche Pneuma.[1] In Christus nun ist durch den Logos der Fons Spiritus S. selber gegenwärtig, nicht bloß Pneuma. Da nun die göttliche Seite oder Gott als Logos für sich nicht in einen Potenzzustand treten kann, während die menschliche Seite sich erst noch dem Werden zu unterziehen hat, so greift die Actualität der ersteren Seite anfangs hinaus über die menschliche. Es kann überhaupt nicht sofort actuelles Wissen und Wollen in dieser sein, mithin kann sie auch nicht sofort betheiligt sein an dem Wissen und Wollen Gottes als des Logos, der die Welt stetig erhält und regiert. Insofern überragt zunächst nothwendig die Actualität des göttlichen Logoslebens die Menschheit: aber dieses relative Außereinander der göttlichen und der menschlichen Seite, dieses relative Sichfürsichgeltendmachen beider (der menschlichen Seite in Wachsen, Lernen, Versuchung und Anfechtung) trennt beide nicht, hebt die Einheit dieser Person nicht auf,[2] macht aber möglich, daß sowohl der Logos auf das Werden der gottmenschlichen Person Einfluß erhält, als daß die Menschheit die an sich seiende Einheit mit dem Logos auch mit Bewußtsein und Willen vollzieht. So ist die Unio selbst nicht als eine starre, bewegungslose, sondern als eine sich bethätigende Größe, als eine in immer höherer Form sich vollziehende zu betrachten. — Die Nothwendigkeit dieses Werdens nicht bloß der menschlichen Seite überhaupt, sondern ihres Werdens durch immer reichere Ausbreitung der Unio über Seiten der Menschheit, die zunächst

[1] Der νοῦς ist an ihm selber für das Pneuma empfänglich.

[2] Wie die neuere Kenotik meint, welche aus diesem Grund sich zu ihren Sätzen von der Depotenzirung des Logos treiben läßt, aber doch nur scheinbar das anfängliche relative Außereinander oder Ueberragen der göttlichen Seite vermeidet. Denn der entäußerte Logos einigt doch den Logos nicht in jeder Beziehung von Anfang an mit dem Menschen: ist nun die Entäußerung nicht theilweise Vernichtung des Logoslebens, so ist es doch irgendwie noch vorhanden ohne schon mit der Menschheit geeinigt zu sein, überragt also diese noch in dieser Hinsicht. Das ist der „Logos über der Linie" in der späteren Lehre von Thomasius.

noch gar nicht hervorgebildet waren, also des Werdens der Menschheit, das zugleich Werden der Gottmenschheit ist, erhellt um so deutlicher, wenn wir Folgendes erwägen. Es kann nicht bloß darauf ankommen, daß Gott in dem Logos mit der Menschheit sich geeinigt wisse und wolle. Denn das wäre nur eine einseitige Unio,[1] nämlich eine diesen Menschen ergreifende und sich zu eigen machende, aber nicht der volle Begriff der Incarnation, wiewohl Manche hierbei stehen bleiben und daher kein Fortschreiten in der Unirung beider Seiten wollen. Höher und vollkommener ist offenbar die Unio, die nicht bloß Einigung Gottes mit der menschlichen Natur darstellt, sondern welche eine gegenseitige dadurch ist, daß auch die Menschheit diese Unio weiß, will und ihrerseits bestätigt, also auch sie sich die göttliche Seite zueignet. Damit erst ist die Unio eine doppelseitige, also wachsende geworden und selbst die in ihr aufbewahrten Unterschiede der Naturen sind damit in den Dienst der Unio genommen. Damit erst ist auch die Lehre von einer vollständigen Menschheit mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung statt eine Gefahr für die Einheit der Person zu sein, fruchtbar für sie und für die vollkommene Idee der Gottmenschheit gemacht. Denn auch die Menschheit weiß und will sich als gottmenschlich. Aber für das Alles ist die nothwendige Voraussetzung, daß die gottmenschliche Lebenseinheit eine sich bewegende, nicht von Anfang an fertige und unabänderlich abgeschlossene sei. Sie vollzieht sich durch die wirksame und bleibende Unterschiedenheit der Factoren, des göttlichen und des menschlichen, ja auch die Unterschiede innerhalb des menschlichen selbst. Die menschliche Seite ist nicht bloß passiv assumirt, sondern auch sie ist lebendig innerhalb ihres Lebensgesetzes und für das Mitwirken zur vollkommenen Realisirung der Gottmenschheit auch ihrerseits bestimmt, indem sie durch Empfangen zur Aneignung des Göttlichen gelangt. Sie wird nicht mechanisch von der Macht des innewohnenden Logos überwältigt und selbstlos fortgezogen, sondern die Gottheit beschränkt, zwar nicht ihr Wirken in der Welt überhaupt, noch weniger ihr eigenes Leben, wohl aber ihre Einwirkung und ihre reale Mittheilung an die Menschheit noch so weit, daß diese ihrem Lebensgesetz treu bleiben kann, das ja auch vom schöpferischen Logos stammt, das sie aber zu wachsender auch actualer Einigung mit ihm vorherbestimmt und hinzieht. Das ist das ἡσυχάζειν der Gott=

[1] Nach der Sprache der lutherischen Dogmatiker ein μονόπλευρον.

heit, das noch Irenäus Melanchthon und Chemnitz lehren und wodurch zutreffender das Interesse bedacht wird, das in der Selbstkenose des Logos seine Befriedigung suchte.

3. Wie ist nun aber die gottmenschliche Einheit zu denken, die schon von Anfang an nicht fehlen darf, die aber ist, um zu werden, d. h. um mit der absoluten Idee der Gottmenschheit, die zunächst nur potentieller Anfang ist, die Wirklichkeit auszugleichen? Gelingt es auch nicht, hierüber genügende positive Sätze aufzustellen — wie wir auch nicht einmal die Anfänge davon wissen, wie bei uns Geist und Leib sich vermählen — so gelangen wir doch zu negativen oder begrenzenden Aussagen. Die doppelseitige Unio kann Anfangs noch nicht im Gebiete des eigentlichen Wissens und Willens, die Selbstbewußtsein voraussetzen, Statt finden, nicht für noch durch dasselbe; denn weder menschlicher Wille noch Bewußtsein können Anfangs actuell vorhanden sein. Also kann Anfangs nur Gottes bewußter Wille bei der Unio gegenwärtig sein, ohne daß schon Gottmenschheit des actuellen Willens und Bewußtseins das Resultat würde. Die andere Grenze aber liegt darin, daß nicht wird gesagt werden dürfen, durch die Selbstsetzung des Menschen als Ich und durch die Selbstbestimmung werde erst der Mensch überhaupt zum Menschen und irgend welcher gottmenschlichen Unio fähig. Denn der Selbstsetzung und Selbstbestimmung des Menschen geht irgendwie eine Potenz, menschliches Wesen oder menschliche Natur voran, die zur Selbstactualisirung in Wissen und Wollen strebt, nicht aber ein Nichts, und die von anderen Wesen ihn unterscheidet, ihn schon zum Menschen macht. Die menschliche Seele muß vom Anfang ihres Daseins anderer Art sein als die Thierseele, nämlich mit Trieb und Kraft zu jener Selbstsetzung in Form des Bewußtseins und Willens ausgerüstet. Demgemäß werden wir, zwischen jenen beiden Grenzen uns in der Mitte haltend, sagen: Kann die Unio nicht in der Sphäre des actualen menschlichen Bewußtseins und Willens beginnen, so kann sie doch beginnen im Gebiete der schon von Anfang an vorhandenen menschlichen Natur; Gott kann sein Wesen und Leben, seine Natur mit der Natur dieses Menschen in einzigartiger Weise vermählen, verschieden von dem Sein Gottes in der Welt überhaupt. Göttliches Wesen kann weben und walten schon in den Anfängen dieses Menschenkindes, ja sich geheimniß-

voll schon verbinden mit seiner Seele, damit es die geweihte Stätte werde, in der einst Gott als Logos das göttliche Weltcentrum seine adäquate Weltwirklichkeit finden wird. Wie kein Moment kann gedacht werden, wo die Menschheit nichts als leere Form wäre, so hält der Liebeswille des menschwerdenden Gottes keine Mittheilung zurück, wofür Empfänglichkeit da ist. Und wenn schon die Pflanze sich nach dem Lichte sehnt, warum sollte nicht auch die Menschheit Jesu nach ihrem eingeborenen Lebensgrunde hin in unbewußtem Zug und Trieb schon gravitiren, nicht bloß passiv von ihm angeeignet, sondern auch schon des Logoslebens irgendwie theilhaftig sein? Verhält es sich aber so, dann ist in keinem Moment ein Menschliches in Christus, das nicht die Gottheit angenommen hätte, um die Empfänglichkeit nach ihrem jeweiligen Maße zu sättigen, so ist kein Moment in Jesu Leben, der nicht gottmenschlichen Charakter trüge. Und ebenso umgekehrt, seit der Unio des Logos mit der Menschheit weiß Gott sich nie ohne den angenommenen Menschen, sondern Gott weiß sich Mensch geworden, wenn gleich weder so, daß die relative Löslichkeit der Factoren dieser Person und damit ein wahres Werden durch einen Proceß ausgeschlossen wäre, der das Bewegliche in die Unveränderlichkeit stellt, noch so, daß die Eine absolute göttliche Persönlichkeit Mensch würde, sondern Gott weiß und will sich als menschgeworden nur in dem Logos.

Anmerkung. Die altchristliche Analogie, welche die Einigung der göttlichen Natur und der menschlichen mit der Einigung zwischen Seele und Leib vergleicht, läßt sich noch weiter auch auf die wachsende Verwirklichung der Gottmenschheit anwenden. Schon jedes menschliche Individuum läßt sich, da von Jedem die Idee in Gottes Rathschluß präexistirt, nur so in seiner Verwirklichung begreifen, daß Gottes schöpferischer Wille diese Idee gleichsam zu vermählen beginnt mit einer irdischen Wirklichkeit. Und diese göttliche Idee, mit der das Individuum durch seine Schöpfung in Beziehung gesetzt ist, bildet den Hintergrund des empirischen Lebens, seine Tiefe und seine Höhe. Sie stellt sich bei erwachendem Selbstbewußtsein als das Ideal vor Augen, mit dessen Verwirklichung gleichsam der ewige ideale Kern der Persönlichkeit in die Welt hineingeboren wird. In Christus nun ist der ewige Kern, der in die Weltwirklichkeit eintreten soll, nicht bloß eine göttliche Idee, sondern eine Realität, Gott selber als ewiger, Mensch werden wollender Logos. Und Christi Entwickelung verläuft rein und mit göttlicher Sicherheit, weil Gott den Willen der vollkommenen Menschwerdung in sich tragend, mit dieser Menschennatur von ihrem Anfang an sich so verbunden hat, daß er ihre Entwickelung von innen heraus wesentlich mitbestimmt und das reale göttliche Urbild, das er selbst als Logos ist, in einem creatürlichen Leben zur Darstellung bringt.

4. Es ist also von Wichtigkeit, die erst durch die Reformation und ihr erleuchteteres Interesse für die wahre Menschheit Christi bestimmter aufgestellte Unterscheidung zweier Stände, des Standes der Erniedrigung und der Erhöhung nicht bloß festzuhalten, sondern weiter auszubilden. Es ist weder zu gestatten, daß der Stand der Niedrigkeit durch voreiliges Zurückdatiren des Standes der Erhöhung in sie zum Scheine, noch daß er gleichsam verewigt werde, indem das gottmenschliche Werden nicht zum Ziele der absoluten Gottmenschheit gelangte, wo die Aneignung der Gottheit und der Menschheit eine vollkommene, gegenseitige geworden ist, Gott sich als menschgeworden, die Menschheit sich als in die Gottheit aufgenommen und vollkommen angeeignet und Gott als Logos aneignend weiß. Der christlichen Kirche auf ihrer evangelischen Stufe ist die Ausbildung der Lehre vom ersten zeitgeschichtlichen Stand zunächst auferlegt durch die hohe Bedeutung, welche dem Hohepriesterthum Christi für die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben zukommt. Zum Stande der Niedrigkeit wird zwar nicht das Menschsein selbst zu rechnen sein; denn sonst müßte dieser verewigt oder die Menschheit wieder niedergelegt werden: beidemale bliebe ein Stand der Erhöhung der Menschheit ausgeschlossen, der für sie keine Niedrigkeit mehr übrig läßt. Aber auch nicht bloß einzelne Momente oder Zustände des irdischen Lebens sind zu der Niedrigkeit zu rechnen, in die Jesus eintrat, sondern Alles, worin der Gottmensch noch im Werden, in der Ungleichheit mit seinem Begriffe stand. Jedoch wird die genauere dogmatische Sprache zwischen Niedrigkeit und Erniedrigung zu unterscheiden haben. Das Eingehen in das Werden, das ja freilich ein Stand der Niedrigkeit war, weil es noch ein Außereinander der Idee und der Wirklichkeit aussagt, ist an sich noch nicht ein Stand der Erniedrigung zu nennen, weder so, daß Gott, noch so, daß der Gottmensch selber der Erniedrigende wäre, denn Mensch war er noch nicht, ehe er in das irdische Leben eintrat; die Annahme einer real präexistenten Menschheit aber, die zu irdischen Anfängen wäre erniedrigt worden, brächte für die irdische Menschheit und ihr Werden etwas Doketisches, z. B. statt der zeitlichen eine ewige Menschwerdung, oder mindestens einen Moment menschlichen Daseins das noch nicht Niedrigkeit wäre. Der Gottmensch konnte, bevor er war, weder erniedrigt werden, noch sich selbst erniedrigen. Ohnehin

nicht die Gottheit, wenn wir nicht zu der Kenose des Logos übergehen wollen. Dagegen in die Zeit der Niedrigkeit, der sein irdisches Leben unterstellt ist, fällt allerdings noch eine freiwillige, mit dem gottmenschlichen Werden für sich noch nicht gegebene Selbsterniedrigung.[1] Diese fällt streng gesprochen in die Zeit des bewußten gottmenschlichen Lebens. Was aber äußerlich Erniedrigung war, das ist innerlich oder mit dem Auge des Glaubens angesehen, weil freiwillige Selbsterniedrigung, im Steigen derselben zugleich steigende Offenbarung der göttlichen δόξα seiner Liebe, obwohl jene steigende Selbsterniedrigung nicht bloß für den weltlichen Blick vorhanden war, sondern auch für Christi Bewußtsein und Willen ein opferreiches steigendes Sichversetzen und Herablassen in und zu uns in sich selbstvergessender Liebe in sich schloß, durch welche Selbstopferung sein gottmenschliches Werden, die immer höher steigende innere Verklärung und Selbstverwirklichung des Gottmenschen, nicht unterbrochen, sondern stetig vollzogen ward. So bestimmt nun aber durch die obige Ausführung, die Meinung ausgeschlossen wird, daß schon das gottmenschliche Dasein an sich und im Allgemeinen ein Stand der Niedrigkeit oder gar der Selbsterniedrigung des Logos oder des Gottmenschen sei, so kann man doch allerdings im weiteren Sinn sagen: die Menschwerdung und was sich an sie schloß, sei eine Selbsterniedrigung Gottes, so wie Hamann die Schöpfung ein Werk der göttlichen Demuth nennt. Es ist damit gemeint die Herablassung der göttlichen Liebe, die das Niedrige nicht verachtet, gleichsam ein Geringachten seiner Majestät und Herrlichkeit, das ihn ein größeres Gut darin erblicken läßt, daß er zu der armen, sündigen Menschheit sich herbeiläßt, ja in einem wirklichen Menschen leben will. Es gibt eine göttliche Selbstvergessenheit der Liebe, die in ihre Gegenstände sich versenkt, nichts scheut, um sie zu retten, ja in rückhaltloser Selbstmittheilung sich an sie hingibt. Nur ist es dabei nie die Liebe, die sich selbst verliert oder aufgibt, weder ihre Kraft noch ihre bewußte Lebendigkeit, sondern es ist ihre vollkommene Selbstbethätigung. In dieser συγκατάβασις der göttlichen Liebe ist das religiöse Motiv der kenotischen Theorie zu seinem Rechte gebracht, ohne die falschen Consequenzen des Gedankens zu

[1] Phil. 2, 6 ff. 2 Kor. 8, 9.

übernehmen. Die Kehrseite aller liebenden Selbsterniedrigung ist vielmehr die geistige δόξα der Liebe, die sich darin nicht verliert, sondern bethätigt.

Anmerkung. Nach der gewonnenen Grundlegung können wir nun zum Einzelnen fortgehen.

Erstes Hauptstück: Der Act der Menschwerdung Gottes in Christus, d. i. seine natürliche Gottmenschheit oder die Lehre von seiner heiligen Natur.

Zweites Hauptstück: Die ethische Gottmenschheit oder die Lehre von seiner heiligen Persönlichkeit.

Drittes Hauptstück: Die amtliche Gottmenschheit, oder Christi gottmenschliche Functionen auf Erden.

## Erstes Hauptstück.

## Christi natürliche Gottmenschheit oder seine heilige Natur und ihre angeborenen Vorzüge.

### § 105.

**Der Act der Menschwerdung kann keine gemeinsame That der göttlichen und menschlichen Natur sein, sondern geht nur von der ersteren aus. Sie knüpft an die erste Schöpfung oder die Erhaltung an (§ 101), ist aber dennoch übernatürlich, indem durch einen schöpferischen Act Gottes der zweite Adam als die vollkommene universale und centrale Empfänglichkeit menschlicher Natur unter Aneignung der Elemente der ersten Schöpfung hervorgerufen wird, um durch Empfangen der Fülle der göttlichen Selbstmittheilung der schlechthin verwirklichte Gottmensch zu werden, in welchem sich Gott als Logos Mensch geworden, der Menschensohn aber eben dadurch sich auch als Sohn Gottes weiß. Diese Uebernatürlichkeit des zweiten Adam (§ 102) hat zu ihrer näheren Bestimmung seine jungfräuliche Geburt, positiv aber ist sie ein einzigartiges Einwohnen und Wirken Gottes selbst, dessen Product eine heilige gottgeeinte Menschennatur ist (§ 104), vermöge welcher Jesus von Anfang an gottmenschlich und fähig ist, auf jeder Stufe ein urbildliches menschliches Leben darzustellen.**

Vgl. Schleiermacher, Der christl. Glaube II, §§ 96. 97. 98.

1. Zwar ist die Menschwerdung nicht als eine von Anfang an fertige, vielmehr allmählich werdende, aber doch so zu denken, daß

Christi Dasein nie ein bloß menschliches, sondern daß in ihm von Anfang an gottmenschliches Leben gepflanzt sei. Der gottmenschlichen Lebensentfaltung muß eine entsprechende, eingeborne, nicht erst durch menschliche That gesetzte Anlage vorausgehen. Für den die Initiative nehmenden göttlichen Act ist nun aber davon auszugehen, was schon altchristliche Erkenntniß war, daß für die Mensch werden wollende Gottheit die menschliche Seele das Mittelglied bildete, durch dessen Vermittelung dann der sinnliche Organismus angeeignet und formirt ward aus den Elementen der menschlichen Gattung, die in Maria gegeben ist. Die Seele selbst aber ist nicht von Maria noch von der Gattung gesetzt, sondern durch eine schöpferische Gottesthat. Ist doch schon für jede Menschenseele nicht die Gattung und der Gattungsproceß die zureichende Ursache ihrer Entstehung, da der Creatianismus ein wesentliches Moment der Wahrheit vertritt, sondern die Gattung kann nur das schöpferisch Gesetzte modificiren. Hier aber handelt es sich um die schöpferische Setzung der Seele des zweiten Adam, der wenn auch Unvollkommenheiten und Schwäche der menschlichen Natur, doch keinerlei Befleckung von der Gattung her annehmen kann. Jede erschaffene Menschenseele erweist sich nun zunächst als die plastische Kraft zur Bildung des Leibes aus den Elementen, welche die Gattung darreicht. Aber der durch den Logos gesetzte menschliche Geist Jesu steht von Anfang an unendlich hoch über allen andern Menschenseelen. Er ist nicht bloß, wie Adam ψυχὴ ζῶσα, sondern durch centrale Empfänglichkeit für Gott ausgezeichnet und so potenziell der zweite Adam oder der pneumatische Mensch,[1] zwar schöpferisch hervorgerufen und insofern creatürlich, aber dafür geeignet, daß in ihm Gottes Ebenbild weltwirklich erscheine. Also die durch den Logos gesetzte und zugleich mit ihm geeinte, daher pneumatische Menschenseele Jesu ruft im Augenblick ihrer Entstehung aus den Elementen der Mutter, die für sich noch nicht ein Mensch sind, und mit diesen Elementen sich einigend ein Menschengebilde hervor, einerseits uns wesensgleich, andererseits so organisirt, wie es dem pneumatischen Menschen entspricht, der verwirklicht werden soll. Es kommt dabei zweierlei in Betracht. Erstens die Anknüpfung an

[1] 1 Kor. 15, 45 ff.

die Welt der Erhaltung; zweitens die Uebernatürlichkeit der Entstehung dieses Menschen.

2. Zusammenhang mit der ersten Schöpfung. So gewiß dieser Mensch nicht Product des Lebenskreises, in dem er auftritt, ja überhaupt nicht That der empirischen Menschheit sein kann, sondern That der in Gottes Rathschluß ruhenden zur Wirklichkeit bestimmten göttlichen Idee der Menschheit, mit der sich als die Zeit erfüllt ist, der wirksame Wille verbindet,[1] so muß doch der neue Mensch, der Gottmensch ist, nicht bloß dadurch an die alte Welt anknüpfen, daß er, nachdem er übernatürlich geworden, sich ihr gliedlich einfügt, sondern damit er das kann, muß er auch von seinem Ursprung an in einem lebendigen, inneren Zusammenhang mit der Menschheit und deren Geschichte vor ihm stehen, nicht bloß ideal oder insofern als die Idee des Gottmenschen noch unmittelbarer, als die Idee Gottes, das Urbild der Menschheit ist und ihre Geschichte bestimmt, sondern auch real von Seiten Gottes und des Menschen, wenn gleich die reale Menschwerdung nicht vor Christus begonnen hat, weder in Israel noch sonst wo. Es ist nämlich der Logos nicht in abrupter Weise oder von außen in die Menschheit eingetreten: sondern er war stets in der Welt, ja das göttliche Weltcentrum, welches nachdem Alles durch dasselbe gemacht war, um darin sich stufenweise zu offenbaren, nun in Christus den hervorbringt, an welchen er sein innerstes Wesen mittheilen oder in dem er selbst hervortreten sollte. Was aber die Menschheit vor Christus anlangt, so ist sie wenngleich nicht productiv, doch wirksam bei diesem neuen Acte betheiligt. Die Empfänglichkeit menschlicher Natur für Christi Erscheinen hat eine Geschichte namentlich im A. T. Die wachsende Sehnsucht nach ihm in immer bestimmterer Gestaltung seines Bildes hat den Mensch werden wollenden Logos gleichsam mit in die Menschheit hineingezogen. Das lebendige Verlangen nach ihm zu den geschichtlichen Bedingungen seiner Erscheinung gehörig ist geeignet, ein abruptes magisches Wunder auch von der realen geschichtlichen Seite her auszuschließen. Auch in dieser vermittelnden, nicht bewirkenden

[1] Auch die scheinbar widersprechenden Aussagen Schleiermachers über diesen Punkt lassen sich so reimen, daß ihm Christus That oder Wirkung der idealen in Gottes Rathschluß ewig gegebenen Menschheit ist. Vgl. I, 594 ff.

Thätigkeit der Gattung ist Gottes Geist wirksam. Aber diese göttliche Thätigkeit gehört zur Welt der ersten Schöpfung oder zur Erhaltung und die Wirksamkeit des heiligen Geistes in Maria übersteigt deren Grenzen nicht, greift also der Menschwerdung nicht vor. Vielmehr kommt Alles darauf zurück: Der heilige Geist bereitet sich in der Menschheit, speciell in dem Volke der Hoffnung und Sehnsucht die Empfänglichkeit für den Messias als lebendiges Verlangen zu. Diese gereifte Empfänglichkeit der alten Menschheit für die neue oder den Gottmenschen ist der Glaube, in Maria gewirkt durch den Geist Gottes.[1] Dieser Glaube ist das geistige Band zwischen der Adamitischen Menschheit und Christus. Einer weiteren Bereitung der Menschheit für das Empfangen des Gottmenschen als der im Glauben, also auf psychischem Boden liegenden bedurfte es nicht. Zwar die Depravation durch die Sünde erstreckt sich auch auf die leibliche Seite. Aber es ist keine dem Acte der Unio vorangehende Reinigung der leiblichen Elemente der Maria durch den heiligen Geist nothwendig, damit Maria ihm nicht Unreinheit mittheile. Nicht sie hatte ihm Reinigkeit mitzutheilen; der persönlichen Heiligkeit entbehrend bedarf sie wie Alle der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus und nicht durch den bloßen Logos. Vielmehr Gott als Logos setzt die reine Seele dieses Menschen und verleiht ihr durch seine Assumtio oder Aneignung zugleich die Kraft alles Unreine abzuwehren und nur die an sich gute Substanz der Elemente aus Maria sich harmonisirend anzubilden. Die Kraft der Abwehr liegt vollkommen zureichend in der mit dem Logos geeinten Seele, die sich ihre Corporisation aus Maria gibt, nicht aber in Maria. Wir lehren also: Dieselbe pneumatische Seele, deren Schöpfung zugleich beginnende Menschwerdung ist, verleiblicht sich, indem sie als plastische Kraft aus den Elementen der Mutter ein Menschengebilde hervorruft, in dem Acte der Aneignung dieser Elemente sie reinigt und harmonisirt, soweit das zum Anfang eines gottmenschlichen aber noch dem Werden und menschlicher Schwachheit unterworfenen Lebens gehört (§§ 104, 4. 105, 1).

Anmerkung. Die Stelle des apostolischen Bekenntnisses: Empfangen vom heiligen Geiste (de spiritu sancto) weist auf Matth. 1, 20 zurück und darf daher nicht von dem Pneuma im trinitarischen Sinne verstanden werden (s. o. S. 265. 394),

[1] Luc. 1, 38 f.

als ob eine Menschwerdung des heiligen Geistes wollte gelehrt werden. Vielmehr das πνεῦμα ἅγιον Matth. 1, 20 und im Apostolicum ist die unbestimmtere altchristliche Bezeichnung des göttlichen Wesens überhaupt, aus welchem (de quo) Christus geworden ist. Dem heiligen Geist im trinitarischen Sinn ist nur erstens die innere Vorbereitung der Menschheit für die Menschwerdung Gottes (S. 394 f.) und sodann nach der Unio die Beseelung der Menschheit Christi durch die vom Logos ausgehende Gotteskraft schriftmäßig zuzuschreiben. Christus ist gesalbt mit dem heiligen Geist und wird so fons spiritus sancti. Alles Göttliche, sofern es zur subjectiven inneren Kraft des Menschen wird, pflegt dem heiligen Geist in der Schrift zugeschrieben zu werden, nicht aber die Menschwerdung Gottes, in der vielmehr das göttliche Princip der objectiven Offenbarung oder der Logos seine Erscheinung findet.

3. Die wesentliche Ergänzung zu dem Ersten, der Anknüpfung an die Sphäre der Erhaltung, ist die neue Schöpfung, die hier in Menschwerdung übergeht (§ 101). Jesu menschliche Seele ist creatürlich, aber keinen Moment ohne den Logos, von Anfang an pneumatische Menschheit. Was bei uns Wiedergeburt ist, ist bei ihm Menschwerdung Gottes. Er ist Gottmensch und zwar von Geburt. — Zu seiner übernatürlichen Entstehung wird von der heiligen Schrift und Kirche die jungfräuliche Geburt gerechnet, d. h. die Entstehung Jesu ohne Zuthun eines Mannes. Nun scheint aber zu genügen, für Christus eine aus dem Geschlechtszusammenhang für sich nicht erklärbare Entstehung, also eine übernatürliche oder wunderbare Gottesthat anzunehmen und kein dogmatisches Interesse scheint die Ausschließung des männlichen Antheils zu verlangen. Dürfte man freilich annehmen, nur durch die jungfräuliche Geburt sei Jesu Sündlosigkeit gesichert, so ergäbe sich diese Ausschließung leicht. Allein auch von Maria her hätte sich Erbsünde mittheilen können, wenn man nicht mit der katholischen Lehre auch die Maria oder[1] die Menschheit überhaupt von Erbsünde freisprechen will. Die Gewähr für die natürliche Heiligkeit des Kindes Jesus kann in der That nicht außer ihm in Maria, sondern nur in der göttlichen Kraft des pneumatischen mit dem Logos geeinten Menschen liegen, die eine correcte nicht schiefe Zusammenfassung der Elemente aus Maria bewirkte, damit von Jesu alle Lebensstufen normal könnten durchlaufen werden. Liegt aber die Gewähr für Christi natürliche Sündlosigkeit lediglich in seinem inneren Wesen, so könnte, scheint es, auch bei Jesu Entstehung aus einer Ehe die göttliche Kraft des Logos in der Seele Jesu die Abwehr alles

[1] Mit Pelagius und einigen Neueren.

Unreinen übernehmen. So aber wäre die jungfräuliche Empfängniß von Bedeutung nur für Maria und ihren Lebensgang, aber nicht für Christi Person, die ihre Hoheit und Reinheit doch nur sich selbst verdanken kann. Ja diese scheint ohne Annahme einer jungfräulichen Geburt noch mehr als eine in sich selbst beruhende zur Anschauung gebracht werden zu können. Schleiermacher fügt dem hinzu, die evangelische Auffassung der Ehe im Unterschied von der römischen gestatte nicht die Entstehung aus einer Ehe für minder ehrlich anzusehen, als die Entstehung Adams, und vermuthet, daß zur frühen Verbreitung der Lehre von einer jungfräulichen Geburt eine falsche Zurücksetzung der Ehe als eines gottgefälligen heiligen Standes zusammen mit der Steigerung der Marienverehrung bis zu dogmatischer Bedeutung beigetragen habe. Da also die jungfräuliche Geburt nicht sichere, was sie soll, so sei ihre Annahme die eines überflüssigen Wunders. Das Wunder sei vielmehr zu sehen in jener göttlichen That, wodurch Christus die neue Schöpfung ward, unerklärbar aus der Vorzeit, aber mit der Kraft ausgestattet, Alles von den Eltern Stammende zu reinigen. Das besage weit mehr als die Entfernung des männlichen Factors und für die Würde der Person Christi sei die Frage ohne allen Belang. Es ist nicht zu verkennen, daß es einen sehr großen Unterschied macht, ob man mit Leugnung der jungfräulichen Geburt die Uebernatürlichkeit der Entstehung Christi leugnen will oder nicht. Was Schleiermacher anlangt, so hält er ein Wunder bei Christi Entstehung fest. Er beruft sich auch nicht darauf, was bei neueren Leugnungen der jungfräulichen Geburt das Hauptmotiv zu sein scheint, daß sie nämlich allen Analogien und dem Naturgesetz widerspreche. Und mit Recht macht er das nicht geltend. Die neuere Naturforschung kennt mannigfaltige Arten der Fortpflanzung[1] und zwar auch bei einer und derselben Wesengattung. Wenn nicht immer Menschen waren und wenn das Wesen des Menschen in der Vernunft besteht, so bleibt jedenfalls die Annahme nothwendig, daß die ersten Menschen nicht aus Geschlechtsgemeinschaft geworden sind. Endlich sucht er mit Recht nicht[2] aus dem N. T. selbst zu beweisen, daß Joseph Jesu natürlicher Vater war, sondern die betreffenden Ab-

[1] Vgl. Oscar Schmidt, Descendenzlehre 1873.

[2] Wie z. B. Keim, Leben Jesu von Nazara, versuchte.

schnitte der Vorgeschichte beanstandet er als aus der Sage abgeleitet und nicht durch Christus beglaubigt. — Aber die Kritik, die in der Evangelischen Theologie frei ist, muß sich auch frei von dogmatischen Voraussetzungen halten. Sieht man nun von dogmatischen Gründen gegen die Glaubwürdigkeit der betreffenden Schriftstellen ab, so können die kritischen Gründe schwerlich bedeutend heißen. Die Geschichte der Christologie beweist, daß die jungfräuliche Geburt zum urchristlichen Typus der Evangelischen Tradition muß gehört haben; denn nicht einmal alle Ebioniten leugnen sie und der Theil, der sie leugnete, galt der Kirche für häretisch, wie schon die ignatianischen Briefe zeigen. Dieser Lehrtypus ist dem Matthäus und Lucas gemein, und letzterer hat ausführliche Nachrichten über die heilige Familie, ja eine besondere Urkunde über sie gehabt, die er seinem Evangelium einverleibte. Die dogmatischen Gründe Schleiermachers beweisen gleichfalls nichts für die Nothwendigkeit der Entstehung Jesu aus einer Ehe. Die Reinheit und Güte der Ehe selbst ist durch die jungfräuliche Geburt nicht geleugnet, wenn sie auch mit Sünde bei Sündigen behaftet ist. Ihre Heiligkeit und göttliche Einsetzung wird von denselben heiligen Schriftstellern gelehrt, welche jene Erzählung von der jungfräulichen Geburt haben. Auch die Wesensgleichheit Jesu mit uns steht dieser nicht entgegen. Denn gehörte die Entstehung aus menschlicher Geschlechtsgemeinschaft zum Menschsein, so wäre Adam kein Mensch. Jesu Wesensgleichheit mit uns bleibt völlig gewahrt, wenn seine Seele eine menschliche war, wenn er aus Maria geboren ward, seinen Organismus aus ihren Elementen erhielt und sie ihn mit ihrem Lebensblute nährte. Ist nun aber jungfräuliche Geburt möglich ohne Verkürzung seiner Wesensgleichheit mit uns, so hätte, gesetzt die Glaubenslehre könnte nur bis zur Construction einer doppelten Möglichkeit seiner Entstehungsweise gelangen, die Entscheidung billig den historischen Zeugnissen zu verbleiben, welche die jungfräuliche Geburt als die wirklich gewordene Form seiner Entstehung bezeugen, zumal gegen die betreffenden Abschnitte keine besonderen historisch-kritischen Bedenken obwalten. Aber wir dürfen einen Schritt weiter gehen. Zwar die Begründung der jungfräulichen Geburt durch die nothwendige Sündlosigkeit genügt nicht. Denn wenn gesagt wird: der Geschlechtstrieb habe eine sinnlich egoistische Seite an sich und

deshalb haben die Produkte der Erzeugung Sündhaftigkeit an sich, so mag das zugegeben werden; es folgt aber nicht, daß nicht Maria für sich auch könnte Sünde fortgepflanzt haben, und die Hauptsache wird doch auch so auf die göttliche Abwehr alles Unreinen ankommen, die Schleiermacher festhält. Aber es sind andere Gründe, welche die Annahme der jungfräulichen Geburt empfehlen. Es ist nicht bloß Sache eines Decorum, sondern eine dogmatische Nothwendigkeit, als Entstehungsmoment dieser Person den höchsten Moment vorchristlicher Frömmigkeit zu setzen, damit dem Uebernatürlichen seiner Person, das auch Schleiermacher festhalten will, nicht der geistige Anknüpfungspunkt in der Empfänglichkeit der Maria fehle und das Wunder nicht in falschem Sinn übernatürlich, d. h. abrupt sei. Aber zu dieser Forderung paßt nicht die Entstehung aus einer Ehe. Der Moment der Entstehung Christi oder die Incarnation muß statt dessen zusammentreffen mit dem Moment höchster Andacht und Gottergebenheit, oder des Glaubens in seiner alttestamentlichen Blüthe. Fehlte dieses psychische Mittelglied des Glaubensactes der Maria (Luc. 1.), so würde die Eintauschung eines physischen Mittelgliedes, der Mitwirkung des Mannes, für das Fehlen des wichtigeren geistigen keinen Ersatz bilden können. Ohne diesen geistigen Anknüpfungspunkt würde gerade das Wunder zu einem magischen. Ferner aber war die jungfräuliche Geburt gar nicht gleichgültig für den Sinn der Mutter, sondern von unberechenbarem Einfluß. Für die ganze Erziehung und Entwicklung des Kindes war es von Wichtigkeit, daß sie zum voraus wußte, es sei um dieses Kind etwas Außerordentliches. Aber am entscheidendsten ergibt sich die Nothwendigkeit der jungfräulichen Geburt aus dem eigenen Wesen Jesu und dieses führt auf die positive Weise seiner Entstehung. Es reimt sich die Erzeugung Jesu aus einer Ehe zweier Nachkommen Adams mit beschränkter, besonderer Individualität nicht mit der neuen Schöpfung, die im zweiten Adam sich vollzieht, und mit der Menschwerdung in ihm (§ 101). Mit der letzteren nicht, weil in ihr Gott als Logos sich selbst in einem Menschenleben setzt und die Schöpfung hier übergeht in die Menschwerdung, was mit natürlicher Zeugung schwerlich könnte zusammengedacht werden. Sodann aber würde die Entstehung aus einer Ehe nothwendig in Widerspruch mit seiner Einzigkeit kommen (§ 103). In Jesu sollte der Mensch erscheinen, der

nicht eine einseitige, beschränkte Individualität darstellt, sondern von universaler Bedeutung ist. Aber aus der Zeugung eines einzelnen Menschenpaares könnte er nicht hervorgehen, ohne eine der, wenn auch unschuldigen Einseitigkeiten menschlicher Natur zu erben, wie ja unleugbar die Eigenthümlichkeit und natürliche Einseitigkeit oder Beschränktheit der Einzelnen mit ihrer Abstammung zusammenhängt. Aus einer Ehe hätte ein Einzelner wie Andere, ein Talent oder ein Genius erstehen können; aber der in seiner Art Einzige, der Menschensohn hätte doch nur dann unbeschadet seiner Einzigkeit und Würde durch Zeugung entstehen können, wenn die Eltern Dasjenige nicht gewirkt hätten, was sie doch wirken mußten, wenn sie einmal wirkten, nämlich dem Produkt eine durch sie gegebene einseitige Individualität zu vermitteln. Sagt man aber: hervorgebracht zwar haben sie Jesum, aber zur Hervorbringung einer ihnen ähnlichen beschränkten Individualität haben sie nicht gewirkt, sondern in dieser Hinsicht sei ihre Causalität sistirt oder suspendirt worden durch einen göttlichen Act, so hieße das ein neues, negatives Wunder postuliren, es hieße, die natürliche Causalität setzen, aber um sie in einer von ihr nicht abtrennbaren Hinsicht durch ein Wunder wieder aufzuheben, nicht aber nach ihrer natürlichen Art wirken zu lassen. Aber das gerade hieße zwecklos Wunder häufen. Wie viel einfacher stellt sich die Sache, wenn die schöpferische That Gottes, die doch auch Schleiermacher verlangt und die in noch ursprünglicherer Weise jedenfalls bei dem ersten Adam gesetzt werden muß, so kräftig gedacht wird, daß im Anschluß an die gläubige Empfänglichkeit der Jungfrau, der pneumatische Mensch hervorgerufen wird, der einerseits der Menschheit dadurch angehört und einverleibt ist, daß er aus den Elementen, dem Blut und Leben der Mutter, zu einem historischen Menschen und Gliede der Gattung wird, aber darum doch nicht bloßes Produkt derselben, sondern als zweiter Adam zu ihrem Urbild und Haupte bestimmt.

Die jungfräuliche Geburt ist also nicht ein neues Wunder, das hinzukäme zu der Neuschöpfung in diesem Menschen, die zugleich Menschwerdung ist, sondern sie ist nur die für die Verwirklichung dieser Neuschöpfung und Menschwerdung nothwendige negative Bestimmung, während Schleiermachers Leugnung der jungfräulichen Geburt neben Festhaltung der Neuschöpfung und Menschwerdung nach zwei Seiten neue

Wunder hinzufügen müßte, erstens einen wunderbaren Ersatz des Anknüpfungspunktes, den Maria darzureichen hat, sodann eine wunderbare Suspension nicht bloß der sündigen, sondern auch derjenigen Einwirkung der Eltern, die von dem Wirken ihrer Causalität nicht abzutrennen ist, wenn von dieser mehr als ein bloßer Schein übrig bleiben soll. Der Antheil der Mutter für sich kann eine Vereinseitigung der Person Jesu nicht gewirkt haben, dessen Eigenthümlichkeit eben in ihrer Universalität und Centralität besteht (§ 102). Denn was sie gab, ist nur die jungfräuliche Empfänglichkeit, Glaube einerseits, die aneignungsfähigen stamina menschlicher Natur andererseits. Aber beides für sich hätte keinen Menschen erzeugt, weder mit einseitiger noch mit nicht einseitiger Individualität. Die productive Ursache ist wie bei Adam rein die göttliche Thätigkeit, nur daß im Unterschied von Adam Jesu Wesen nicht bloß in dem von der Erde genommenen Stoff zusammen mit einer vernünftigen Seele besteht, sondern gottmenschlicher, heiliger Natur ist, was er nicht dem Mangel menschlicher Vaterschaft, sondern der Gottesthat verdankt, die durch Vermittelung der Maria die gottmenschliche Totalität der Person Jesu setzte. Dieses führt uns zur Betrachtung der angeborenen Vorzüge des Gottmenschen.

Anmerkung. Mit dem Ausgeführten stimmt unter den Neueren besonders Rothe überein. Rothe, Theol. Ethik A. 1. II, 279 ff. fordert die jungfräuliche Geburt, weil jede Zeugung das autonomische Wirken der sinnlichen Natur an sich habe. In seinen „Stillen Stunden“ S. 279 führt er aus, wie Jesu Einzigkeit als des Central-Individuums der Menschheit die Abwesenheit der männlichen Mitwirkung verlange. Vgl. s. Dogmatik II, 120 f. über den Begriff des Central-Individuums. Aehnlich haben sich aber auch Lange in seiner Positiven Dogmatik und Sack ausgesprochen.

## § 106.

## Die wesentliche Gottmenschheit.

**Durch seine übernatürliche Geburt hat Christus wesentliche Gottmenschheit, womit eigenthümliche Vorzüge leiblicher und geistiger Art gegeben sind.**

Anmerkung. Zwar ist auch bei Christus das Physische, Angeborne und das Ethische wohl zu unterscheiden. Aber da das Erstere bei ihm seine eigentliche Beziehung auf das Zweite hat, so kann es nicht ohne den Ausblick auf dasselbe, für das es die Möglichkeit darbietet, zur Darstellung gebracht werden. Der sittliche Proceß bleibt gleichwohl als Gegenstand besonderer Betrachtung vorbehalten.

1. Es kommt darauf an, einerseits die Vorzüge nicht zu verkürzen, die in dem gottmenschlichen Wesen Jesu gegeben sind, andererseits seine Wesensgleichheit mit uns so vollständig wie möglich zu denken. Die Dogmatik hat Jesu zuweilen die Vorzüge des paradiesischen Adams beigelegt oder gar um der Unio personalis willen auch sofort schon die göttlichen Vorzüge des Logos seiner psychischen und leiblichen Natur (z. B. ein natürliches Nicht-sterben-können) zugeschrieben. Auf der andern Seite ließ man, um ihn uns ganz gleich zu denken, ihn auch einen sündigen Organismus annehmen, den er dann durch sein heiliges Personleben heiligend umbilden sollte.[1] Die kirchliche Lehre hat zwischen beiden Uebertreibungen die Mitte zu suchen. Demgemäß leugnet sie nicht, daß Jesus wie wir, neben der Unvollkommenheit, die anfänglich mit dem Werden gegeben ist, auch mit den Schwächen behaftet ist, die man *πάθη ἀδιάβλητα* nennt, wie Empfänglichkeit für Hunger, Frost, Müdigkeit u. s. w. In glücklicher Inconsequenz ließ man auch trotz der besprochenen Lehre von der Communicatio idiomatum sich hier von dem Interesse leiten, er habe volle Wesensgleichheit mit uns, also auch unsere gefallene Natur mit den Uebeln und Schwächen, die als Folge der Sünde anzusehen sind, annehmen müssen, nur nicht die Sündigkeit selber, die er zu heilen kam. Vermöge seiner göttlichen Kraft würde der Logos Jesu Menschheit eine herrliche Gestalt haben mittheilen können, aber statt dessen wollte er Niedrigkeit in Gleichheit mit uns. Mit Recht verlangt Thomasius auch noch, daß Christus in unsere natürliche Sterblichkeit, die für uns Strafzustand ist, und in den Stand der Gesammtschuld, sofern sie ein Uebel, eine zu tragende Last ist, eingetreten sei nicht so, als ob er persönliche Schuld hätte, wohl aber so, daß er in unser schuldbelastetes Gemeinleben eintrat nicht als ein Fremdling, sondern wirklich zu ihr gehörig, nach des Vaters und dem eignen Liebeswillen unter ihr Gesetz gethan.

2. Zu den Vorzügen aber, die ihm kraft der Unio zukamen, rechnete die Dogmatik neben der Anhypostasie, von der schon geredet ist, die singularis corporis et animae excellentia, wozu die summa formae

[1] Das erstere geschah in monophysitischer Weise, z. B. seitens der Aphthartodoketen, das andere von Edward Irving, Menken u. a. Mehrere Exegeten, wie Holsten, schreiben die letztere Lehre auch dem Apostel Paulus mit Unrecht zu.

venustas et elegantia, die aequalis temperies und die naturalis immortalitas gerechnet wird, nach Seiten der Seele die impeccabilitas oder Anamartesie, wozu noch eine besondere intellectuelle Begabung zu fügen wäre. Christus durfte derjenigen Unvollkommenheiten menschlicher Natur nicht überhoben sein, die erst ethisch zu beseitigen waren. Andererseits konnte aber doch die Unio mit dem Logos von Anfang an nicht wirkungslos sein, hat vielmehr Jesu eigenthümliche Vorzüge des Leibes und der Seele mitgetheilt.

Die Venustas kann nicht Selbstzweck sein; ist doch erst die sittliche Schönheit von unvergänglichem Werth. Diese tugendhafte Schönheit aber, obwohl nach ihrem vollen Begriff auch auf den Leib bezüglich, ist nicht angebornes, sondern ethisches Gut, nämlich freiwillig sich einstellend, durch die immer siegreicher durchleuchtende und beseelende Kraft des Geistes. Man hat daher zwar kein Recht mit der alten Kirche, z. B. Clemens von Alexandria, Christi Gestalt unschön und häßlich zu denken, damit auf solcher Folie die Schönheit seiner Seele desto herrlicher strahle, und es darf eine doketische Verachtung des Leibes hier keinen Stützpunkt suchen, denn das hieße, es sei das Innere Jesu gar nicht beseelend in seine Leiblichkeit eingetreten und in ihr offenbar geworden. Vielmehr wo irgend Ideales, Geistiges in der Materie oder Leiblichkeit sich offenbart, ist nothwendig Schönes. Aber wenn andererseits häufig die griechischen Bilder und auch manche moderne in Christus das Urbild menschlicher Schönheit darstellen wollen, so ist das ebenso wenig zu loben. Nicht die Schönheit seines Leibes, die Apollo gleich bezaubert, kann erlösend wirken, sondern die ethische Schönheit, das Haupt voll Blut und Wunden hat die Welt bezwungen und sie über das Heidenthum hinaus in das Reich des Friedens und der Heiligung geführt. Wir können daher nur sagen, die Folge der Annahme der Menschheit war, daß sein Leib ein entsprechender würdiger Tempel des Geistes ward, frei von allen natürlichen Entstellungen oder besonderen Mängeln. Die Kraft dieses pneumatischen Menschen brachte eine gewisse natürliche Wohlgestalt hervor, die aber jene Ethisirung, die das Aeußere auch zum Ausdruck des innern Adels macht, noch zu ihrer Aufgabe hatte und erst nach fehlloser Vollendung dieser Aufgabe, erst von dem erhöheten

Menschensohn ist die volle Glorie auch ewiger Schönheit und Majestät auszusagen.[1]

Noch wichtiger ist die aequabilis temperies. Die natürliche Einseitigkeit der Temperamente ist bei uns zur Abnormität geworden. Denn wenn nur der sorglose leichte, oder der ruhige unbewegte, nur der feurige unruhige oder der tiefe und ernste Sinn herrscht, so ist auch Sünde da.[2] Jede Individualität, Christus ausgenommen, geht von einer Einseitigkeit psychischer Art aus, welche auch in der leiblichen Constitution sich zeigt, ja worin die Sünde, die sie in ihre Dienste nimmt, sich specificirt, obwohl jede es dahin bringen soll, von ihrer Basis aus auch das Gute der andern sich anzueignen. In Christus nun ist keine solche Temperamentseinseitigkeit von Natur. Er mußte nicht in „Temperamentssünden" fallen, aber die Aufgabe war ihm nicht erspart, das aequabile temperamentum bewußt und wollend erst zum gottmenschlichen Charakter zu machen, das Band der Harmonie der Kräfte zu bestätigen und ihre anfangs nothwendig noch offene Löslichkeit in realem Willensproceß zu überwinden. Obwohl er voll natürlicher Güte war, so ist doch die allseitige Tugend, die sein Leben zeigt, nicht bloß eine Blüthe heiliger Natur, sondern zugleich ein sittliches Werk: er ist zum Vorbild und Urbild für Menschen aller Temperamente geeignet. Seine natürliche Gottmenschheit aber, wie sie solchem Resultat seiner Selbstbildung nicht vorgriff, hat dieselbe andererseits vollkommen möglich gemacht. — Damit hängt zusammen, daß ihm auch keine solche Abhängigkeit von nationalem Typus darf beigelegt werden, die eine Temperamentseinseitigkeit gebracht hätte, eine unzulässige Schranke für die innere Universalität seiner Person und deren Darstellung. Jede der Nationalitäten, wie sie sind, hängt mit Sünde zusammen und ist vielleicht aus Verfestung von Temperamentseinseitigkeiten ursprünglich zu erklären. Daher sind auch die Nationalitäten nach dieser Seite nicht ewig. Christus dagegen ist allerdings zunächst Israels Volksgenosse geworden, aber in der Art, daß er dadurch nicht der Heidenwelt entfremdet ward oder seine Vorbildlichkeit für sie aufhören mußte. Er ist

[1] 1 Kor. 15, 47. Phil. 3, 21. Tit. 2, 13. Ein Anfang hiervon Luc. 9, 29. Matth. 17, 2.

[2] Vgl. Martensens Predigt: Ein Jeglicher sei gesinnt wie Jesus Christus auch war.

wahrer Israelit und stellt in seiner Person die Wahrheit Israels dar, weil Israels wahres Wesen ist, Jehovas Knecht zu sein, das weltgeschichtliche Organ für die Offenbarung an die Welt. Er ist Israels Mitte so, daß er nicht aufhört, die wahre Mitte der Menschheit, der Menschensohn und zweite Adam zu sein und so verwirklicht er Israels Bestimmung. Er wird der Segen für alle Geschlechter, im innersten Gebiet unmittelbar, mittelbar auch für die andern Gebiete. Damit ferner sein Leib fähig war, das vollkommen entsprechende Organ seines Willens zu sein, zur Darstellung gottmenschlichen Lebens geeignet, mußte er frei sein von natürlicher Kränklichkeit oder Siechthum, vielmehr im Besitz natürlicher Gesundheit und Kraft, die auch sehr großen Anstrengungen und Entbehrungen gewachsen war,[1] wiederum aber sittlich sich stählte. An der natürlichen Ausstattung hatte er aber die bildsame Basis für die vollkommene Beherrschung seines Leibes, für die beseelende Unterwerfung desselben unter den Willen des Geistes.[2] Ja es ward Natur und Geist durch seine Willenskraft so geeint (was auch bei seiner Verklärung hervorbrach), es ward der Geist durch den ethischen Proceß in ihm schon so weit naturirt, daß nun auch diese errungene Einheit des Natürlichen und Geistigen in seiner Wunderkraft sich zeigte. Diese ist in den Evangelien nicht als angeboren bezeichnet, aber auch nicht in ein bloßes Wirken Gottes aufzulösen; sie ist als gottmenschlich beschrieben, als zugehörig seiner gereiften Persönlichkeit, nicht eine auf Zeit ihm von außen verliehene Gabe, sondern als ethisches Product seine selbsteigene Kraft, die er als Gottmensch kraft der fortgehenden Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen besaß. Ueberhaupt aber mußte die immer mehr vollzogene Naturirung des Geistes in ihm auch schon auf Erden vergeistigend auf seinen Leib einwirken.

Eine naturalis immortalitas darf dagegen seinem Leib nicht zugeschrieben werden. Hätte die Unio dieselbe gewirkt, so hätte er nur durch ein negatives Wunder sterben können und an seinem Tode sich betheiligen müssen. So gewiß vielmehr die Unio der göttlichen Natur mit seiner Seele ohne Unterbrechung blieb, so war doch sein Leib mit seiner Seele

[1] Luc. 6, 12. 13 vgl. mit V. 20 ff. 4, 2. Matth. 4, 2 auch an seine Passion ist dabei zu denken.

[2] Matth. 4, 2. Luc. 9, 28. 29. Matth. 14, 25. Joh. 6, 19.

zunächst nur löslich verbunden. Es ist also nicht zu sagen, daß er von Natur non potuit mori, aber doch geht auch nicht an, von ihm das non potuit non mori auszusagen, also eine für ihn unabänderliche äußere Naturnothwendigkeit des Todes, der er wie wir hätte erliegen müssen. Das würde der Würde seiner Person, wenn nicht der Freiwilligkeit seines Todes zu nahe treten. Für seinen Willen wäre vielmehr die Sterblichkeit seines Leibes, die demselben an sich beiwohnte, überwindlich gewesen, noch viel mehr als für Adam, aber er war in den Stand der schuldbelasteten Menschheit eingetreten und dem wollte er sich, obwohl er es konnte, nicht entziehen. Wenn sonach weder eine naturnothwendige Unsterblichkeit noch eine naturnothwendige Sterblichkeit von ihm auszusagen ist, so gilt für ihn die Formel: potuit mori et potuit non mori.[1] Zwar sein Leib für sich hatte nicht diese doppelte Macht, aber seine Person. Diese jedoch durfte die Aufhebung der Löslichkeit seiner Seele und seines Leibes sich zunächst nicht zur Aufgabe stellen, sondern nur dieses: seinen Leib zum vollkommen dienstwilligen Organ seiner Seele zu machen. Diese Gleichheit mit uns, wonach sein Leib für sich betrachtet dem Tode unterworfen war, wenn nicht die Energie seines Willens sich dem entgegensetzte, was sie nicht durfte, ist zugleich für ihn ein Leiter geworden, um das Elend seiner Brüder empfinden und in den durch Sünde gewordenen Strafzustand derselben mit seinem Mitgefühl sich versetzen zu können. Da andererseits schon vor seiner Auferstehung die ethische Einigung von Geist und Leib in ihm schon eine so vollkommene war, ja seiner Person keine bloß physische Nothwendigkeit des Sterbens auflag, so war für ihn der Tod etwas Inadäquates. Er muß noch gar anders als wir des Todes Unnatur empfunden haben, da derselbe in dem heiligen Menschensohn keine reale Handhabe fand.[2] Gleichwohl erst mit Ueberwindung der Möglichkeit des Todes durch seine Auferstehung ist die Vollendung seiner Person gegeben, so daß auch für diese der Tod der letzte zu überwindende Feind war.[3]

3. Die angeborenen geistigen Vorzüge des Gottmenschen. Auch in geistiger Hinsicht hat der zweite Adam Antheil an dem mensch-

[1] Joh. 10, 18.
[2] Joh. 11, 33. 10, 18.
[3] Röm. 1, 3. 4. 1 Kor. 15, 26.

lichen Werden von elementaren Anfängen an und ist daher nicht sofort als actualisirter Geist in Freiheit und Wissen ins Dasein getreten, sondern er hat wirklich auch geistig Kind, Knabe, Jüngling, Mann sein müssen, also wachsen auch geistig, wie das Lucas berichtet, damit er alle menschlichen Lebensstufen normal durchlaufend alle heiligte.

Andererseits hat er aber doch auch in keinem Momente (wie schon gezeigt) bloß leere Form der Empfänglichkeit, sei es auch centrale, sein können, denn sonst wäre die Menschheit in ihm eine Weile gewesen, ohne auch schon potenziell Menschwerdung zu sein, was cerinthisch wäre. Nicht einmal von uns Menschenkindern darf gesagt werden, daß wir Anfangs geistig bloß tabula rasa seien in Bezug auf das Wissen, wie der Materialismus und Empirismus will; oder bloßes leeres liberum arbitrium, wie die römische Dogmatik den Menschen, abgesehen von den dona superaddita Adams, nach Seiten des Willens zu denken liebt. Zwischen diesen beiden Extremen des von Anfang Fertig- und des anfänglichen Leerseins, welches letztere consequent zu Rothe's Lehre von dem anfänglichen Noch-nicht-sein der vernünftigen Seele führen würde, die rechte Mitte zu finden, ist allerdings schwer. Da die Anfänge selbst eines gewöhnlichen Menschenlebens für uns in Geheimniß gehüllt sind, so können wir auch hier nur aus dem späteren actuellen Leben Schlüsse rückwärts ziehen, bauend auf den Grundsatz, daß das Folgende bei normaler Entwicklung nichts Anderes sei, als die durch die Form der Freiheit und des Bewußtseins sich vollziehende Verwirklichung des Anfangs, der also potenziell das Folgende in sich schließt. In dieser Hinsicht dürften das Beste Lange und Martensen gegeben haben. Schon bei uns könnte von einer Gewißheit von der Wahrheit, von einer Selbstbeglaubigung derselben an uns die Rede nicht sein, wenn unser Geist eine leere Tafel wäre, wenn nicht unser Wesen von Gottes Hand her so geartet wäre, daß das Wahre unser Wesen ganz anders anspricht, als das Unwahre, wenn wir, weil leer, auch indifferent geschaffen wären gegen Wahrheit und Irrthum und es nur darauf ankäme, was sich zuerst, z. B. durch Autorität unserer Seele bemächtigte. Und ganz ebenso nach der Seite des Ethischen und des Willens. Diese vorauszusetzende Potenz alles actuellen Wissens können wir nennen das wesentliche Wissen, das im Grunde der Seele ruht, zwar so, daß

sie sein noch nicht actuell mächtig ist, aber so, daß es für sie bestimmt ist und sie für dasselbe. In ethischer und religiöser Hinsicht können wir diesen menschlichen Anfang nennen die wesentliche Freiheit und das wesentliche Gewissen. Es ist das die geistige Unmittelbarkeit des Gefühlslebens in intellectueller und praktischer Hinsicht. Aber während wir sündig sind und voll Hanges zum Irrthum, so ist das anders in Christo. Er beginnt auch geistig als Kind wie wir, aber mit normalem reinem Gefühls- und Empfindungsleben. Es ist schon eine Heiligkeit, eine heilige Natur in ihm, ausgegossen über dies Kind, in ihm ist rein wie die Lilie, die das Symbol seiner Entstehung geworden, das Edelreis auf den Baum der Menschheit gepfropft; es ist eine Knospe, die aufbrechen wird als herrliche Blüthe, und in dem Kind in Marias Schooß, in dieser Knospe ist eine Seele, die schon die tiefsten Geheimnisse einschließt. Die Kunst eines Rafael hat uns veranschaulicht, wie auch schon aus dem Auge des Kindes eine unendliche Tiefe hervorschauen konnte; wie er daliegt in Mariens Schooß, da gelüstet die Engel das ahnungsvolle Geheimniß, das auch schon dieses Kindes Wesen einschließt, im Geiste zu schauen und darinnen das Wunder der göttlichen Liebe und Weisheit.[1] Denn hier ist der Mensch, der nicht bloß umschlossen ist von Dem, in dem wir Alle leben, weben und sind, sondern mit dem der Sohn Gottes, das göttliche Centrum der Welt, schon eine Verbindung einziger Art eingegangen und das Verhältniß Gottes als des Logos zu ihm und umgekehrt ist von Anfang an so innig, daß in ihm lebet der Odem des Schöpfers der Welten, der hier die lebendige Mitte der Welt, ja die Geburtsstätte einer neuen Welt gründen will, also daß dieses göttliche und menschliche Kind zu seinem Selbstbewußtsein nicht kommen kann, ohne zugleich Gott in sich, sich als Gottessohn, Gott als seinen Vater zu wissen. Schon ehe Selbstbewußtsein und Freiheit in diesem Sohne Gottes und der Menschheit actuell da sind, kann seine heilige Natur nicht anders als den intensivsten reinsten Zug zum Göttlichen haben, und wie durch einen natürlichen Tact oder eine Antipathie gegen alles Unreine, Egoistische wird dieses Kind gesichert sein vor dem Bösen auch im Gefühls-, Empfindungs- und Anschauungsleben, schon bevor es sich selbst hat,

[1] 1 Petr. 1, 12.

weiß und will. Eine heilige Natursicherheit geleitet es, nach Martensens schönem Ausdruck, die sich nicht ablenken läßt aus ihrer Bahn und nichts sich aneignet, was einer reinen harmonischen Entfaltung widerstrebte. So nicht bloß vom Auge der Mutter, sondern von innen durch sein Wesen behütet konnte er eine sündlose Entwickelung haben. Um aber uns anschaulich zu machen, wie die Einigung des Logos mit der pneumatischen Menschheit schon im Anfang seines Daseins viel inhaltsvoller sein konnte, als das nach den äußerlich hervortretenden Bethätigungen des Kindes möchte angenommen werden, möge an Folgendes erinnert werden. Schon wenn wir auf die Genesis der Gedanken blicken, wie sie in uns ursprünglich und selbständig aufsteigen, seien es Eingebungen der Liebe oder der Erkenntniß, bemerken wir, daß in unserer Seele, nicht durch uns gesetzt eine geheimnißvolle Welt ruht mit einem Reichthum, gegen den unsere actuellen Hervorbringungen Armuth sind; und wenn wir auch jenes Reichthums nicht mächtig sind, so zeigen uns doch solche glückliche Momente, was wir sein sollten und könnten. Aber wir, geschieden von Gott, schließen immer wieder die Thore, wir stellen in falscher Freiheit, in Trägheit und Unruhe Scheidewände auf, die uns von unserm Reichthum, die uns von uns selbst trennen; und so bleiben wir unfruchtbar, bis wir wieder zurecht gerückt sind in unser wahres Centrum, bis wir uns öffnen und überlassen der Macht des Geistes Christi, der aus Zweien Eins macht in uns, unsern empirischen Menschen sich aufgeben läßt an unsern idealen Menschen, damit der ideale aus seiner Nacht hervortrete in die Wirklichkeit in uns, und immer mehr in uns Gestalt gewinne. In dem zweiten Adam nun war jener geheimnißvolle Lebensgrund der Logos selber, er war das *ὑποκείμενον*, Substrat[1] dieser Person. Er war hinter dem äußeren und actuellen Leben da als die unendlich reiche Fülle und Güte. Er war aber auch nie (wie bei uns der Fall) geschieden von der Wirklichkeit durch eine Kluft oder gar durch eine abnorme Verwirklichung, sondern zu Christi heiliger Natur gehört auch dieses, daß diese göttliche Fülle frei hereinstrahlen und spielen kann, soweit jede Stufe es gestattet. Und als die freie selbstbewußte Entwickelung begann, um die Momente, eines um's andere hervortreten zu lassen, die

[1] Schöberlein Jahrbb. f. d. deutsche Theol. 1851.

in der Totalität des pneumatischen Menschen geeinigt sind, da öffnete jeder seiner Freiheitsacte diesem innern Pleroma gleichsam neue Pforten, bis aus der Blüthe des Gotteskindes hervor die Frucht des gottmenschlichen Charakters reifte, bis die gottmenschliche Potenz ganz actualisirt war, ethisch und amtlich, und er rufen konnte: Es ist vollbracht. Doch dieses führt uns zum zweiten Hauptstück. Denn was das noch Uebrige seiner angeborenen Vorzüge, die Anamartesie betrifft, so ist diese in dem Gesagten nach einer Seite, der der wesentlichen Unsündlichkeit, schon begründet; was aber das Verhältniß dieser zur Freiheit anlangt, so wird davon bei Christi ethischer Gottmenschheit zu reden sein.

## Zweites Hauptstück.

## Die ethische Gottmenschheit Christi.

### § 107.

**Christi heilige Natur oder natürliche Gottmenschheit (§ 106, 2. 3) ist zum vollkommenen gottmenschlichen Charakter durch einen realen und fruchtbringenden, sowohl reinen als echt menschlichen, sittlichen Proceß geworden. Die nothwendige Voraussetzung der Reinheit dieses Processes bleibt die natürliche Gottmenschheit; die nothwendige Form seines echt menschlichen Verlaufes ist der Durchgang Christi durch die Entscheidung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten nach Seiten des Wissens und Wollens. Das reine Resultat dieses Processes ist die innere Verklärung der natürlichen Gottmenschheit zum gottmenschlichen Charakter oder die ethische Gottmenschheit.**

1. Was unser Paragraph enthält, ist im N. T. aufs Bestimmteste ausgesprochen. Schon im Allgemeinen wird Jesu eine ethische Entwickelung beigelegt. „Er nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen" an und in ihm selbst;[1] speciell liegt das in Jesu Versuchung in der Wüste, seinem Kampf in Gethsemane und den Anfechtungen, von welchen besonders Lucas berichtet.[2] Nicht bloß die Facticitität, sondern auch die Nothwendigkeit hiervon hebt besonders der Hebräerbrief hervor im Interesse der Vorbildlichkeit und hohenpriesterlichen Aufgabe Jesu. Nicht ebenso bestimmt hat bisher die Kirchen-

[1] Luc. 2, 52.

[2] Matth. 4, 1. Luc. 4, 13. 22, 28.

lehre diese Seite herausgebildet. Nicht nur der Monophysitismus und Monotheletismus, sondern auch der Dyotheletismus, einseitig die Thätigkeit der göttlichen Natur betonend, verkürzte die wahre Menschheit und ihre Entwickelung, während im 18. Jahrhundert nur das Handeln der Menschheit berücksichtigt wurde, mithin auch so eine gottmenschliche Entwickelung nicht gezeichnet wurde. Es kommt darauf an, auf menschlicher Seite nicht bloße Passivität, noch bloße Activität, auf der göttlichen weder bloß ein ruhendes Sein oder Unthätigkeit zu sehen, noch bloß allmächtig den menschlichen Willen fortgezogen werden zu lassen, sondern ein nach den Gesetzen ethischer Entwickelung eines Menschenlebens sich bedingendes Wirken des Göttlichen, also eine Selbstbeschränkung des Logos in Bezug auf sein Wirken und die Hineinbildung seiner selbst in das actuelle Leben Jesu zu denken. Die Wahrheit menschlichen Willens und sein Bestimmtwerden durch die Gottheit, wie die Unio es fordert, einigt sich darin, daß das Wollen der Menschheit ein Bestimmt- und Beseeltseinwollen durch Gott ist. Jeder Impuls von der göttlichen Seite her ist gottmenschlich erst dann geworden, wenn der menschliche Wille von dem göttlichen nicht bloß gestoßen, passiv getrieben wird, sondern wenn der göttliche Wille zugleich zum actuellen menschlichen Wollen geworden ist. Ansätze dieser Erkenntniß finden sich bei Luther in der Kirchen- und Hauspostille, sowie in der reformirten Christologie. Aber obwohl die Nothwendigkeit eines ethischen Processes in Christus in der neueren Zeit so gut wie allgemein anerkannt wird, so ist doch über die Art, wie derselbe zu denken sei, noch keineswegs Einstimmung vorhanden. Die wahre Menschlichkeit Jesu haben wir aber nach Seiten des Willens, des Gemüthslebens und des Wissens Jesu zu erwägen.

2. Am weitesten stehen auseinander in Betreff der Sündlosigkeit und Urbildlichkeit des ethischen Lebens Christi einerseits Schleiermacher,[1] welcher keine eigentliche Versuchung zugeben, die Versuchungsgeschichte daher als Parabel fassen will, und andererseits Edward Irving, Menken, Collenbusch u. a.[2]

[1] Christl. Glaube § 98.

[2] Ihnen nähern sich diejenigen, die wie Schulz, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1875 in Christus (nach Holsten) nicht bloß eine Aehnlichkeit mit dem sündlichen Fleisch, sondern eine σὰρξ ἁμαρτίας ob auch ohne actuelle Sünde annehmen.

Schleiermacher sagt zwar: es genüge die Formel non potuit peccare nicht, weil man das auch von einer bloßen Macht über und außer ihm verstehen könnte, die ihn vor Sünde bewahrte, während in ihm, in seiner Person selbst vermöge seiner wesentlichen Unsündlichkeit das Princip der Sündlosigkeit habe sein müssen. Aber dieses, meint er, sei in Christo als schlechthin fertig von Anfang gegeben zu setzen; ein realer Proceß aber, der ein wirkliches sittliches Wachsen in ihm bewirkte, auszuschließen. Wenn auch nur ein Minimum von Kampf oder eine Versuchung Christo zugeschrieben würde, so wäre auch ein Minimum von Sünde in ihm gewesen. Der Kampf wider einen innern Reiz würde, lehrt er, einen bösen Keim in ihm voraussetzen, gegen den er zu streiten hatte. Lust und Unlust seien freilich als Empfindungszustände in ihm gewesen, aber ohne Versuchung oder Kampf mit sich zu führen, vielmehr um seiner wesentlichen Unsündlichkeit willen seien sie für ihn nur Anzeigen gewesen, durch welche seine Thätigkeit sollicitirt wurde. So denkt Schleiermacher Christi geistiges Leben nur als eine ewig klare Spiegelfläche, nur wie einen Strom, der still und eben dahinfließt. Aber da kommt nicht eine wirkliche Entwicklung der gottmenschlichen Potenz in und aus sich zu Tage, sondern nur eine Offenbarung, ein Zeigen der stets fertigen Unsündlichkeit. Die wesentliche Unsündlichkeit ist mithin von ihm so gedacht, daß sie einen Reales erwerbenden sittlichen Proceß ausschließt.

Irving dagegen und Menken[1] sagen: Christus habe müssen in dem uns am meisten ähnlich werden, worin wir am meisten der Aenderung bedurften, und da wir Anfechtung vom Fleische her erleiden, so habe auch in dem Herrn, in seinem Fleische ein Widerspruch sein müssen mit dem Geist; er habe unsere verdorbene Natur annehmen müssen, um sie im ernstesten Kampfe seiner Seele zuerst in seiner Person umzugebären; nicht eine Menschheit, wie Adam vor dem Fall sie hatte, sondern einen Leib der Sünde habe er angenommen.[2] Es fand in seinem natürlichen Willen nach Irving eine Rebellion gegen Gottes Willen statt, seine menschliche Natur hatte das Princip der Sünde und des Irrthums in sich, war nicht bloß fähig zu irren und zu fallen,

[1] Vgl. auch Mansi Concil. XI, 597.
[2] Sie berufen sich auf Röm. 8, 3. Kol. 1, 22.

sondern zu allem Bösen geneigt. Auf dem Wege des Glaubens ohne alle andere Hülfe als die, welche auch jeder Fromme von Gott haben kann, habe er diese Natur umgebären müssen, und das habe er vollbracht, daher seine Auferweckung ihm zum Lohn seiner Heiligkeit ward. Der Logos habe ihm keine Prärogative geben dürfen. Uebrigens mache dieser Antheil an der sündigen Natur Christum nicht sündig, denn seine Person sei nie in actuelle Sünde eingegangen. — Hiernach wären unwillkürliche böse Neigungen nicht sündig, die ethische Schätzung hätte sich nur auf Acte der Freiheit zu beziehen. Das Verhältniß ferner zwischen dem Logos und Jesu ist da so locker und äußerlich gedacht, daß die Unio zu etwas wesentlich Wirkungslosem und Müßigem herabgesetzt würde. Und das ist ein nestorianischer Zug. Andererseits freilich soll auch die sündige menschliche Natur zu Christi menschlicher Person eine nur äußerliche Beziehung haben. Die letztere soll zwar die Aufgabe gehabt haben, etwas, wodurch sie nicht sündig wurde, umzugebären. Geht aber in Jesu die Sündhaftigkeit der Natur die Person nicht an, so muß das auch von uns gelten und die angeborene Sündhaftigkeit geht so unsere Person nicht an, was ein pelagianischer Zug ist, der auch darin sich zeigt, daß wir zu unserer Erlösung nicht Christi als Versöhners bedürfen sollen. Mit dieser oberflächlichen Behandlung der bösen Zuständlichkeit ist aber etwas Manichäisches insofern verbunden, als in der bloßen Natur ohne Beziehung auf die Person es doch ein Böses geben soll, was eine Umgeburt nöthig mache. Aber es ist früher gezeigt (s. o. S. 22), daß in der Natur und speciell dem Leibe für sich keine Sünde ist, wenn sie nicht mit einem Subject oder einer Person verbunden ist, die dadurch afficirt wird. Daß zur vollständigen Menschwerdung nothwendig war, auch eine sündige Natur anzunehmen, ist nicht erwiesen und wäre nur erweislich, wenn die Sünde der menschlichen Natur wesentlich wäre. — Endlich soll Christi Werk die Umgeburt der sündlichen Natur durch die Vernichtung derselben im Tode seines Leibes gewesen sein. Aber es ist eine physische Auffassung der Sünde, nur im Leibe die Erlösungsbedürftigkeit begründet zu sehen. Sagt man aber, wie Christus Vorbild bleiben könne, wenn er nicht mit natürlicher Sündhaftigkeit sei behaftet gewesen, so ist zu antworten, die Selbstmittheilung des Logos an Jesus ist nicht eine solche gewesen, daß sie ihm den Ernst der Arbeit

erspart hätte, wenngleich diese Arbeit nicht eine Herstellung seiner Person zu heiliger Einheit aus sündigem Widerspruch, sondern (s. u.) die Arbeit unserer Erlösung wie seiner sittlichen Selbstvollendung war.

Um die beiden Extreme zu vermeiden, kommt es darauf an, ob ein wirklich ethisches und doch sündloses Werden zu zeichnen möglich ist, in welchem auch für ein Ringen und Kämpfen eine Stelle bleibt. Wir sahen früher: Anfangs bleibt Jesu Menschheit noch zurück hinter dem Ziel der vollen Verwirklichung des göttlichen Lebens in menschlicher Persönlichkeit. So ist zu zeigen, daß dieses Außereinander des Menschlichen und Göttlichen nicht mußte Sünde bringen. Hiervon ist die Kehrseite, daß das actuelle Leben Gottes als des Logos noch über die Anfänge des gottmenschlichen Lebens übergreift. Dieses macht die Lösung möglich. Denn soll die Unio, um sich actuell zu vollenden, eine zunehmende sein, so muß das Verhältniß von Mittheilen und Empfangen fortdauern. Alle Entwicklung setzt einerseits zwar eine Totalität als Potenz voraus, welche die Kraft des Ganzen in sich trägt, aber andererseits kann die Selbstentfaltung nicht geschehen ohne eine Unterschiedlichkeit der Momente (§ 104, 3), welche in einer normalen Entfaltung eines um's andere sich actuell hervorbilden, also relativ auseinandertreten oder sich dirimiren. Namentlich hängt hiervon die Möglichkeit ethischen Werdens oder Processes ab. — In was besteht nun die natürliche Löslichkeit der Factoren in Christus, die unbeschadet einer natürlichen Harmonie desselben nicht ausgeschlossen sein durfte, wenn der gottmenschliche Charakter sein Werk sein sollte? Auf zwei Punkte ist hier zu achten, einmal die Löslichkeit seines Wissens und Wollens, im Verhältniß zu einander; sodann auf das Verhältniß zwischen dem Leib und der Seele Christi.

Sein Wissen durfte nicht unmittelbar mit seinem Willen eins bleiben. Wäre nicht auch in ihm das actuelle Erkennen dem Willen vorangeeilt, um diesem Ziel und Richtung zu zeigen, so hätte er keine Aufgabe haben können, die erst zu lösen war. Es war daher auch in Christus und für sein persönliches Bewußtsein ein Unterschied zwischen Sollen und Sein.[1] Auch durfte sein Wissen nicht unmittelbar oder zwingend seinen Willen determiniren, sondern es kam darauf an, daß

[1] Gal. 4, 4. Luc. 2, 49.

dieser statt fortgerissen zu werden wie durch eine fremde Macht, vielmehr frei und durch eine doppelte gedachte Möglichkeit hindurch sich für das Göttliche als solches entschied, wie es in seinem Wesensgrunde gegeben war. Ebenso war in Christus ein menschlicher Wechsel verschiedener Functionen. Aus Handeln und Lehren, also Functionen vorherrschenden Wollens und Denkens kehrt er zurück in sich und in Gott, so daß die heilige Harmonie und Sammlung seines Wesens nicht bloß Sache der Natur, sondern auch sein ethisches Werk war.[1] — Die doppelte Möglichkeit hatte sein Wille nicht bloß so, daß er das von seinem Wissen vorgehaltene Ziel wollen konnte oder nicht, sondern auch zweitens so, daß er vermöge der Verbindung von Leib und Geist in ihm und vermöge der ursprünglich verschiedenen, wenngleich sündlosen Lebensgesetze dieser beiden an sich die Möglichkeit hatte, der Tendenz des sinnlichen Lebens wie der des Geistes Raum zu verstatten. Das Fleisch für sich will z. B. sein Leben erhalten und behaupten, was an sich völlig unschuldig ja nothwendig ist; auch ist es nicht schon von Natur oder unmittelbar durch sich selbst dem Willen des Geistes real entsprechend, sondern soll erst durch diesen, für den es Empfänglichkeit hat, bestimmt werden, hat aber zunächst seine relative Selbständigkeit. Es ist nicht Wille des Fleisches, geopfert zu werden; sonst wäre Christi Tod kein Opfer mehr, sondern ein physischer Vorgang. So konnte aber die an sich unschuldige Tendenz des Fleisches auf Selbsterhaltung, seine natürliche Todesscheu in Conflict mit Christi Aufgabe kommen, wenn diese um unserer Erlösung willen das für ihn Naturwidrige ihm auferlegte. Da kam es dann seinem Geiste zu, auch im Widerspruch mit dem Fleisch seinen Willen zum entscheidenden zu machen und statt bestimmt zu werden durch das Fleisch, eine höhere, befestigte Einheit durch seinen Willen zu setzen. Ohne eine solche doppelte Möglichkeit und die Arbeit fortschreitender realer Ausscheidung des Falschen wäre in Christus kein freier sittlicher, sondern nur ein Naturproceß. Aber einen solchen nicht bloß epideiktischen Kampf und realen sittlichen Proceß werden wir nicht erst in seinem Amt anzunehmen haben. Ist dieses unter dem Gesichtspunkt der Liebe zu betrachten, so hat seine voramtliche Lebenszeit für ihn und durch ihn das Analogon zu demjenigen festzustellen, was bei uns der lebendige

[1] Luc. 3, 21. 6, 12. Matth. 26 (Gethsemane).

Glaube oder das Bewußtsein der Gotteskindschaft ist. Er konnte das Wissen von seiner Gottessohnschaft nicht haben als Säugling, sondern erst allmählich mit dem Werden seines menschlichen Selbstbewußtseins konnte es ihm zu Theil werden, wie es denn das Sichergreifen in seiner Eigenthümlichkeit und Einzigkeit war. Und als es bei dem ersten Tempelbesuch, wie es scheint zum ersten Mal, in ihm aufleuchtete in der heiligen Stadt inmitten der Welt der Vorbilder auf ihn, da wußte er auch als seine Aufgabe (δεῖ με), in dem zu sein, was seines Vaters ist. Gott ist ihm im besonderen Sinne Vater, also weiß er sich auch in besonderem Sinn als seinen Sohn.[1] Aber dies Bewußtsein zu behaupten und durchzuführen, weiß er als seine Aufgabe. Er, dieser Mensch, muß in der göttlichen Heimath bleiben. Daß er sich schon als Welterlöser wußte, davon ist nichts gesagt. Im Gegentheil arbeitet er zunächst an seiner persönlichen Aufgabe: „Ich muß sein in dem, was meines Vaters ist", während er später sagt: „ich bin in dem Vater und der Vater in mir." Er mußte erst sich selbst ganz haben, ehe er sich liebend mittheilte, und seine Heimath haben im göttlichen Element. So steht er noch in der Lösung einer persönlichen noch nicht amtlichen Aufgabe. Er kann sie lösen, denn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist in ihm schon an sich da und so weit actuell, daß er in dem Göttlichen seine Lust und Lebensluft hat. Aber er muß sie auch lösen; denn dies Lebenselement, darin er sich als in seinem höchsten Gut und der Wahrheit seiner Persönlichkeit bewußt zu bewegen angefangen hat, will mehr und mehr von ihm stetig angeeignet sein. Er ist umfaßt von der Gottheit, die ihrerseits unwandelbar mit ihm sich geeint, ihn assumirt hat, und so ist schon in dem Knaben Gott in einziger Weise. Aber auch er muß in Gott sein, mit seinem Willen das Göttliche ergreifen und sich zu eigen machen (S. 437). Erst dadurch kann Gott vollkommen sein in ihm, und wenn er den Vater wird in sich innerlich verklärt haben, dann wird ihn auch der Vater in ihm selbst verklären.[2] Da nun aber sein amtliches Leben das vollste und sicherе Bewußtsein seiner Gottessohnschaft schon zur Basis haben muß, so werden wir als den Mittelpunkt seiner amtlichen Aufgabe bis zum dreißigsten Jahr dieses

[1] Luc. 2, 49.
[2] Joh. 13, 32.

anzusehen haben, daß das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft nicht ein bloß periodisches Aufleuchten war, sondern sich charaktervoll zu voller Klarheit und Stetigkeit entwickelte. Und das war gewiß nicht möglich ohne große Anfechtungen. Denn gerade seine Demuth mußte vor der Vollendung seiner Gottmenschheit den Anknüpfungspunkt für Kämpfe bilden, welche durch den grellen Contrast zwischen Gottessohnschaft und seiner niedrigen Wirklichkeit, sowie den messianischen Vorstellungen auch der ihm Theuersten hervorgerufen wurden. Es kam darauf an, daß die noch mögliche versuchende Frage: „Bist Du auch wirklich der Gottessohn?" ausgeschlossen und jeder Zweifel daran definitiv überwunden werde, was aber nur möglich war durch die Vereinigung der höchsten Demuth und geduldigen Ergebung mit dem höchsten, heldenmüthigen, aber stille und besonnen die Zeit seiner Offenbarung abwartenden Glaubensmuth.[1] Hiernach ist zu lehren: Es war in Christus keine physische Nothwendigkeit, nicht zu sündigen, wie noch weniger, zu sündigen; es war in ihm nicht die Potenz oder reale Möglichkeit der Sünde, die in uns Erbsünde ist. Aber wie die ursprüngliche Unio die Löslichkeit der Elemente seiner Person noch in sich schloß, so war auch die fortgehende Verwirklichung der Gottmenschheit in ihm nicht von der Art, daß sie seiner freien Entscheidung vorgriff und in der Weise einer Naturnothwendigkeit seinen Willen für das Gute bestimmte, sondern umgekehrt, es schritt jene Verwirklichung fort vermittelt durch die fortgehende reale Arbeit der Niederhaltung und Ausscheidung der falschen Möglichkeiten durch seinen Willen. Nach dieser Seite ist das potuit non peccare von ihm auszusagen. Fragt man aber weiter, ob auch das potuit peccare oder ob vielmehr das non potuit peccare, so scheint zwar die Beantwortung dieser Frage eine uns versagte scientia media zu verlangen, aber doch kann Folgendes gesagt werden. Der Gedanke einer dem Guten entgegengesetzten Möglichkeit war ihm zwar möglich, ja mußte in ihm auch gegeben sein, aber er ist noch nicht der böse Gedanke, die gedachte Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit, auch noch nicht reale Möglichkeit oder böse Potenz, vielmehr durch bewußte und gewollte Ueberwindung der gedachten falschen Möglichkeit hindurch hat der gute Wille und das wahre Wissen sich als ausschließendes Ergreifen des Guten als

[1] Hebr 12, 2.

solchen zu verwirklichen. Aber jene Möglichkeit ist bloß nothwendiges Moment oder Durchgangspunkt, was nicht zur Ausfüllung auch nur Eines Lebensmomentes gemacht werden durfte noch mußte. Das Wesen in Christi Person ist seine gottmenschliche Natur und nicht ein gegen Gutes und Böses indifferentes liberum arbitrium. Diese heilige Natur ist auch in den Acten der Entscheidung und Ausscheidung falscher Möglichkeiten gegenwärtig und mitwirksam. So ist also keine Nothwendigkeit in ihm, zu fehlen, im Gegentheil ist es für ihn nicht physisch zwar, aber ethisch unmöglich, die reine Liebe zu verleugnen, da er sie als die herrschende Macht frei in sich will und durchführt. Er ist der gleichsam von Natur wiedergeborene oder aus Gott geborene Mensch. Die Wahlfreiheit zwischen Entgegengesetztem hat bei ihm um seiner Liebe willen sich nie wirklich losgerissen von seinem heiligen Wesen. Vielmehr, wie groß auch die innere Bewegung und Spannung der Gegensätze in ihm war und sein mußte, wie tief auch diese seine gottmenschliche Einheit durch Anfechtung mochte berührt oder gleichsam gebogen werden, durch die hindurch sie sich zu bewähren hatte: es war doch unmöglich, daß das Band der Unio riß, weil dieser Mensch ein heiliges Widerstreben, einen Abscheu gegen das Böse bewahrte, sobald es sich ihm als solches vor Augen stellte, wie der Logos seinerseits den unwandelbaren Willen hatte, mit diesem Menschen verbunden zu sein. Sieht man also auf die Freiheit als nothwendige Willensform, als das Moment, ohne dessen, wenn auch nur übergangsweisen Gebrauch ein realer sittlicher Erwerb nicht zu vollbringen war, so hat es seine Wahrheit, daß er nicht gezwungen war, willenlos das Böse zu meiden; sieht man aber auf das, wovon das sittliche Erwerben Jesu umschlossen ist, die Zuständlichkeit seines heiligen Wesens und das Endziel des Willens Gottes in ihm wie seinen guten freien Grundwillen (Joh. 8, 29): so ist es allerdings nicht bloß ein glücklicher Zufall zu nennen, sondern wohl motivirt, daß Christus nicht sündigte. Es ist eine höhere als physische Nothwendigkeit, daß er wie zum Kampf, so zum Siege kam. Der Kampf war ein ernster, die Unio keine leblose, sondern mußte immer durch Kampf und Versuchung hindurch sich erneuern und behaupten. Der Sieg ist nicht von selbst oder durch isolirte göttliche That da, die falschen Möglichkeiten wollen ausgeschieden sein, auch durch Christi werdenden

menschlichen Willen, wie sie es auf ewige Weise sind durch den göttlichen Willen. Die Höhe will wirklich erstiegen sein, aber sie ward auch erstiegen von dem zweiten Adam.

Dieser sittliche Prozeß läßt sich auch als Werden seiner Gottmenschheit betrachten. Die noch zu lösende Aufgabe steht ihm zwar als der Wille des Vaters, als das Nothwendige gegenüber: aber er hat es in freie Lust zu verwandeln, in Freiheit umzusetzen. Und indem er das thut, verwirklicht er zugleich sein eigenes gottmenschliches Wesen.

Kann nun aber Christus auch trotz des sittlichen Werdens stets als Gottmensch betrachtet werden? Zweifellos. Zwar seine menschliche Entwickelung fordert, daß Erkennen und Wollen relativ in ihm auseinander traten. Jenes mußte gleichsam dem Willen das Ziel oder Ideal darstellen, daß er es ergreife und verwirkliche. Eine solche Aufgabe hat Christus vor Augen, wenn er so oft redet von dem Willen, von einem Lehren des Vaters,[1] von einem Hören oder Schauen der himmlischen Dinge. Und seines Willens Grundstellung und Richtung hierzu ist der Gehorsam.[2] Das, was ihm, dem werdenden Gottmenschen noch fehlt, persönlich oder zu seinem Werk, das weiß er als den ihm noch objectiven zu erfüllenden Willen des Vaters. Aber er weiß es zugleich als Verwirklichung seines Wesens als Gottessohnes.

Nun könnte man aber fragen: warum ist als dieses objective ihm noch Fehlende nicht der Logos bezeichnet wie Einige erwarten möchten? Da nämlich während des Werdens Christi Göttliches, was noch zum Vollbegriff der Gottmenschheit gehört, actuell noch nicht in Jesu sein kann, so ist zwar die Vereinbarkeit eines Seins des Logos in ihm mit gottmenschlichem Werden wohl verständlich, aber warum wird als das in Jesu noch nicht Verwirklichte nicht die Mittheilung des Logos bezeichnet, sondern des Vaters Wille? Allein der Logos war ja nicht außer, sondern schon in ihm als die Basis, das lebendige Substrat seiner Person. Die Antwort ist daher: Das ethisch Nothwendige ist für Christus repräsentirt in dem Willen des Vaters. Dieses hat der Sohn Gottes in Freiheit und Liebe umzusetzen. Das ist aber wie Verwirklichung des väterlichen Willens so auch seine persönliche Aufgabe, ja Verwirklichung des gottmenschlichen

[1] Joh. 8, 28. 38. 3, 11. 32. 4, 34.
[2] Joh. 8, 29. Röm. 5, 19. Phil. 2, 7 ff.

Wesens. Daher auch Christus Dasselbe, was er als Willen des Vaters bezeichnet, den er vollbringen müsse, auch wieder seine persönliche Verklärung durch Leiden und Herrlichkeit nennt.[1] Die Entfaltung seines gottmenschlichen Wesens zur Actualität ist aber von Gott aus eine stetige Erneuerung und Bestätigung der Unio und zwar so, daß das göttliche Leben in das sich entfaltende menschliche Leben immer mehr hineingebildet wird. Gott als Logos entzieht sich nicht dem wachsenden Verlangen und der Empfänglichkeit dieses Menschen, er ergreift und erfüllt zuerst das Wissen dieses Menschen mit dem Inhalt seines Willens, dann auch den Willen. In dem Willen des Vaters aber, dem er gehorsam ist, weiß der Gottessohn nicht minder seine eigne Freiheit und Verklärung gewollt und ist daher in dem Gehorsam nicht *δοῦλος*, sondern der freie Sohn des Hauses.

3. Dies führt uns auf das gottmenschliche Gemüthsleben. Jesus zeigt die Spuren des zartesten Lebens der Empfindung, der lebendigsten Beweglichkeit durch geistliche Freude wie durch Trauer und Leid. Aber die ethische Vollkommenheit und Reinheit hierin beweist sich besonders dadurch, daß die entgegengesetzten Stimmungen, so kräftig sie auch hervortreten, stets harmonisch verbunden bleiben, indem immer, wo die eine den Ton angegeben hat, die andere mitklingt, oder in Gegenwirkung sofort sich deutlich geltend macht. Das ist nur möglich durch eine einheitliche Kraft, die über beiden steht und sie stets im Gleichgewicht erhält. Das ist das göttliche Leben, die *ζωὴ αἰώνιος* in ihm.[2] Das Leben Jesu in Gott ist seine über die Gegensätze erhabene Seligkeit, die aber mit der reinsten Liebe und Bereitwilligkeit zum Mitgefühl und Opfer verbunden ist. Diese seine Seligkeit konnte im Innersten nie getrübt werden. — Die Vollkommenheit seines Gefühlslebens zeigt sich aber sowohl im Verhältniß zu Gott als zu den Menschen. Jesus hat durch das Wissen seiner Einheit mit Gott diejenige Form des Glaubens, die schon dem Schauen nahe ist. Die zweifellose Gewißheit von der Wahrheit stammt aus der Gegenwart derselben in ihm und ist mit seinem Selbstbewußtsein aufs Innigste verbunden.[3] Beson-

[1] Joh. 13, 31 f. 17, 5 vgl. 4.
[2] Joh. 14, 6.
[3] Joh. 14, 1. 6. 9.

ders gehört hierher die Glaubenskraft und Innigkeit seines Gebetes.[1] Es spricht sich darin allerdings seine menschliche Bedürftigkeit, sein Unterschied von Gott, also auch von dem absoluten actualen Logosleben noch aus. Die göttliche Einwohnung enthebt ihn nicht der Creatürlichkeit, sein gottmenschliches Leben enthebt ihn nicht der Nothwendigkeit des Gebetes und Flehens.[2] Aber seine Abhängigkeit von Gott ist zugleich Einheit mit Gott. Daher ist sein Gebet eine trauliche Unterredung, und schlechthin heimisch in den Gütern des Hauses Gottes weiß er, daß ihn Gott allzeit erhört und kann sprechen: Alles was dein ist, das ist mein. Daher danken wohl auch seine Gebete, bevor das da ist, um das er bittet; wie sein Gebet hervorquoll aus seinem Einssein mit dem Vater,[3] so erneuert dasselbe stets diese Gottesgemeinschaft. In seinem Gebetsleben folgt er einerseits dem inneren Zuge, der Lust am Göttlichen, erringt aber auch die immer vollere Einigung mit Gott, mit des Vaters Willen, der zugleich die Wahrheit seines Daseins ist. Sein Gebet ist der Mittelpunkt seiner Thätigkeit, der heilige Altar, darauf er immer neu seine Menschheit Gott weiht und opfert und diese hinwiederum immer mehr vom Göttlichen durchdrungen und durchleuchtet wird.[4] Das zeigt sich besonders an seiner Verklärung, die während er betete, stattfand.[5] Wir sehen daraus, die δόξα des Logos wird durch das Gebet ihm immer mehr mitgetheilt. Seine Menschheit, im Gebetsumgang mit Gott sich immer völliger erschließend und Gott hingebend, war gerade als betende besonders die Empfänglichkeit, in welche die Actualität des Logos sich immer völliger einsenken konnte. Und so ist das Gebet die innerste Stätte der fortschreitenden Menschwerdung in ihm gewesen.[6] Im Gebete zieht die Seele Jesu ihr Lebenselement, den Logos, von ihm sich bestimmen lassen wollend, immer mehr in sich hinein, durch das Gebet theilt sich dieser immer vollständiger der Menschheit mit, obwohl, wie gesagt, auch schon zu seinem Gebet die gottmenschliche Einheit mitwirkte.

[1] Joh. 11, 41. 43. Matth. 11, 27. Mrc. 7, 34. Joh. 17.
[2] Hebr. 5, 7.
[3] Joh. 10, 30. 14, 9.
[4] Luc. 3, 21 f. 6, 12 vgl. 13.
[5] Luc. 9, 28. 29. Matth. 17, 2.
[6] Luc. 3, 21 f. Joh. 17, 1. 22. 24.

Zu der Vollkommenheit seines Gemüthslebens gehört aber auch den Menschen gegenüber die Reinheit und Kraft seines Mitgefühls.[1] Obwohl geboren in einem bestimmten Volk, blieb er doch im Innersten der wahre Mensch oder der Mensch schlechthin, daher sein Mitgefühl sich auf die Menschheit überhaupt wie auf seine Volksgenossen bezog. Sein Mitgefühl war aber wie ein allumfassendes so ein schlechthin reines. Es bezog sich auf die geistigen und leiblichen Uebel der Menschen, aber in ihrer Ordnung; und nicht die physischen, sondern die geistigen Uebel, die Sünde und Schuld der Menschen bereiteten ihm den tiefsten Schmerz. Ferner war sein Mitgefühl so innig und vollständig, daß er mit den Menschen wirklich alle Uebel, welche Folgen der Sünde sind, ohne Ausnahme zu theilen bereit war, ausgenommen die Sünde. Das ist die Selbstvergessenheit seines Mitgefühls, die sich selbst nicht schont noch achtet, aber gerade dadurch ihre allem Feindlichen überlegene unwiderstehliche Siegeskraft beweist. Das ist die Majestät seines gottmenschlichen Charakters und diese innere Hoheit hat sich auch in seiner äußeren Erscheinung abgespiegelt. Seine Person muß eine wunderbare Gewalt geübt haben, um die Empfänglichen zu fesseln und unauslöschlich prägte sich seinen Jüngern sein Bild ein.[2] Selbst Judas Ischariot gibt auf seine Weise Zeugniß von der in ihrer stillen Reinheit gewaltigen, das Tiefste im Menschen in Bewegung setzenden Macht seiner Persönlichkeit. Vor Johannes aber steht er da als der Menschensohn voll Gnade und Wahrheit, als das erschienene ewige göttliche Leben selbst.[3]

3. Die Vollkommenheit seines Wissens oder seine Irrthumslosigkeit und Weisheit. Diese Vollkommenheit ist zwar, was den Umfang anlangt, zunächst auf sein Wissen von Gott und von sich selbst zu beziehen: dieses ist centrales Wissen.[4] Doch folgt daraus, daß es nicht alles Concrete umfaßte,[5] nicht, daß er auch dem Irrthum unterworfen oder zugänglich war, also geirrt habe. Jedenfalls konnte von ihm kein Irrthum erzeugt, aber auch nicht Falsches als wahr bejaht werden.

[1] Joh. 11, 33—35. 13, 34. 3, 16. Luc. 19, 41. Matth. 9, 36.
[2] Joh. 1, 14. 13, 1 ff. 17, 1, Stellen voll Anschauungsgehaltes.
[3] 1 Joh. 1, 1 ff.
[4] Matth. 11, 25—27.
[5] Matth. 24, 36. Marc. 13, 32. 11, 13. Matth. 21, 19.

Zwar konnte seine nächste Aufgabe nicht sein, jeden Irrthum sowie er an ihn von außen herantrat auch zu berichtigen; das war nicht seines Amtes. Im Gegentheil konnten z. B. auch falsche messianische Vorstellungen, wie sie selbst bei den Frommen seines Volkes im Schwange waren, in seiner Jugend in ihn niedergelegt werden, ohne aneignende Bejahung und ohne sofortige Ausscheidung, bevor dazu für ihn die Zeit gekommen war. Aber nie konnte er Irriges sich als wahr aneignen, denn darin läge eine, wenn auch von außen veranlaßte Mitproduction von Falschem, und das Bejahen von Falschem ist immer ein Mehrwissenwollen oder zu wissen Meinen als man weiß, ist so eine Verletzung der Demuth, der Tugend der „docta ignorantia". Die falschen Messiasideale der Frommen seines Volkes mußten von außen in sein Bewußtsein niedergelegt werden können, obwohl sie versuchlich waren. Es mußte sein eigenstes, sittliches Werk sein, diese falschen Möglichkeiten, die besonders in der verkehrten Stellung der Prädicate der Machtherrlichkeit und der Heiligkeit für den Messias und sein Reich bestanden und welche versucherisch waren, so lange sie noch als sittlich möglich galten, zur rechten Zeit auszuscheiden. — Seine Irrthumslosigkeit ruht aber auf einer positiven Vollkommenheit seines Wissens. Sein Wissen stammt nicht aus menschlichem Unterricht, aus Ersinnen oder Speculation; aber auch nicht aus Inspiration, denn er ist mehr als ein Prophet. Vielmehr aus seinem Wesen ergibt sich, er ist Autodidakt im höchsten Sinn, nämlich θεοδίδακτος durch die fortgehende stetige Wirkung des Logos in ihm. „Ich rede nicht von mir selbst" — als bloßer Mensch, für den ihr mich haltet, sondern der Vater zeiget ihm Alles. Da sein Wesen mit Gott eins, gottmenschlich ist, so lebt er in den himmlischen Dingen mit bewußtem Willen. Weiß er auch nur sich selbst vollkommen, so weiß er sich auch als Gottes Sohn, wie Gott sich als Logos in ihm weiß. So hat er aber das Wissen von der Wahrheit oder die Weisheit, weil er selbst die Wahrheit ist, die Wahrheit des Menschlichen, dem auch das Göttliche zu eigen gehört, und die Wahrheit des Göttlichen, das in ihm Mensch geworden ist.[1] Sein Wissen ist ein erworbenes und sittlich festzuhaltendes, aber erworben nur auf Grund seines Wesens durch das Selbstbewußtsein von seinem Wesen.

[1] Joh. 14, 6.

Während also bei uns Denken und Sein auf doppelte Weise aus einander gehen — (denn es gibt für uns ein Denken, das nicht Sein ist aber es zu sein meint, während es Einbildung ist und Irrthum, und es gibt ferner für uns ein Sein das noch nicht Wissen ist): so hat das Erstere in Christus keine Stelle; dagegen war allerdings Jesu Wissen ein fortschreitendes. Aber obwohl ihm sonach Allwissenheit auf Erden nicht kann zugeschrieben werden, so kam ihm doch in göttlichen Dingen die Vollkommenheit des Wissens zu, die zu seinem Amte gehörte.[1] In uns freilich hat das Nochnichtwissen zu seiner positiven Kehrseite den Irrthum. Aber nur, weil wir die Neigung haben, in voreiligem Abschluß den beschränkten Kreis unseres jeweiligen Wissens für das Ganze zu nehmen und so damit zu operiren in Trägheit, Ungeduld oder Selbstüberhebung, als wäre es wirklich das Ganze. Aber Christus ist auch Urbild der demüthigen Wahrhaftigkeit, des ruhigen und doch ununterbrochenen Fortschreitens. Woher sollte ihm der Gedanke gekommen sein, der Anfang sei das Ende? Stand er doch vielmehr im göttlichen Centrum, von dem aus er auch die Welt betrachtete. Er trug principiell die Wahrheit als einheitliche Totalität in sich, die gegen alles Falsche, das ihre Stelle einnehmen wollte, sofort hätte reagiren müssen.[2]

[1] Matth. 11, 25 ff.

[2] Vgl. Rothe, Stille Stunden 1872, S. 160.